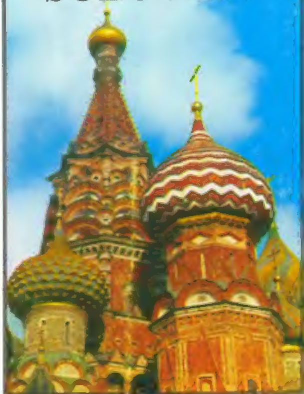
SOLOVIOV



RUSIA
și
BISERICA UNIVERSALĂ

INSTITUTUL EUROPEAN

COLECȚIA *Mit și Religie* **4**

Rusia și Biserica Universală

«Prin iubirea divină, omul universal nu se ridică numai la cer, ci, prin identificarea lăuntrică cu Divinitatea, se contopește cu toată făptura printr-o veșnică legătură indisolubilă. Prin această iubire, grația divină coboară în natura pămînteană și învinge nu numai răul moral, ci și urmările sale fizice – boala și moartea. Opera acestei iubiri e Învierea de pe urmă. Biserica, propovăduind această înviere în doctrina sa revelată, formulată în *Crez*, o prefigurează și inaugurează prin ultima din Sfintele Taine. Ciclul Sfintelor Taine, ca și acela al vieții universale, se încheie cu Învierea, prin integrarea întregii lumi, prin întruparea definitivă a Înțelepciunii divine»

Vladimir Sergheevici Soloviov (1853-1900) este una dintre cele mai marcante figuri ale culturii și spiritualității ruse și europene. Filosofia sa este marcată de nostalgia depășirii diviziunilor și de nostalgia sintezei totale, de intuiția sofianității – o revelație a unității organice a lumii materiale și spirituale, a creatului și necreatului. Opera sa imensă (10 volume de scrieri) cuprinde lucrări devenite celebre: *12 Prelegeri despre divino-umanitate, Istoria și viitorul teocrației, Marea controversă (Orient-Occident) și politica creștină, Ideea Rusă, Rusia și Biserica Universală, Justificarea binelui, Trei convorbiri despre război, morală și religie,* ș.a.



ITUTUL EUROPEAN PENTRU
ARE CULTURAL-ȘTIINȚIFICĂ IAȘI



Coperta - *Biserica Sfîntul Vasile Blajinul, Moscova*

Colecţie coordonată de : Ştefan AFLOROAEI şi Silviu LUPAŞCU
Coperta : Dumitru SCORŢANU
(foto : Biserica Sfîntul Vasile Blajinul, Moscova)

De acelaşi autor :

Povestire despre Antihrist. Trei convorbiri despre război, morală şi sfîrşitul istoriei universale (Institutul European, Iaşi, 1992)

Vladimir Soloviov – *La Russie et l'Église universelle*
Stock, Paris, 1906

I.S.B.N. : 973-9148-36-0 PRINTED IN ROMANIA

Vladimir Soloviov

RUSIA ŞI BISERICA UNIVERSALĂ

Traducere de Mioara Adina AVRAM

Prefaţă de Ioan I. ICĂ jr.

INSTITUTUL EUROPEAN
IAŞI
1994

VLADIMIR SOLOVIOV
90 DE ANI DE LA MOARTE

Neobservată a trecut împlinirea în anul 1990, în ziua de 13 august – ziua morții și a Sf. Maxim Mărturisitorul (+662), a 90 de ani de la moartea genialului filosof religios ortodox rus al secolului XIX, *Vladimir Sergheevici Soloviov* (1853-1900), una dintre cele mai marcante figuri ale culturii și spiritualității ruse și europene. Filosof înzestrat cu o extraordinară forță de sinteză intelectuală, poet simbolist de mare finețe și de mare influență în epocă, critic literar, teolog remarcabil, Soloviov este figura emblematică și paradigmatică a filosofiei religioase ruse din ultima jumătate a secolului trecut și prima jumătate a secolului nostru. Gîndirea sa inspirată din motivul Logosului este rațională și religioasă în același timp : cu cît devine mai rațională, devine mai religioasă și, invers, cu cît e mai religioasă, cu atît e mai rațională. Dominată de nostalgia depășirii diviziunilor și de nostalgia sintezelor totale, sub semnul uni-totalității, gîndirea religioasă a lui Soloviov este structurată de intuiția sofianității globale a existenței – el este de altfel cel ce lasă moștenire gîndirii ruse motivul sofiologic – adică revelația unității organice a lumii materiale și spirituale, a creatului și necreatului, revelație care a devenit experiența originară, fondatoare a gîndirii sale.

Autor al unei opere imense – 10 volume de scrieri plus 4 scrisori, editate la Petersburg după moartea lui, în două rînduri, între anii 1901 – 1903 și respectiv 1911 – 1914, tradusă integral în 8 volume de W. Szylkarski și L. Müller la Freiburg în Breisau și München între 1953 – 1980 – personalitatea și opera lui Soloviov necesită, pentru o comprehensiune adecvată și nuanțată, o abordare în același timp globală și genetic-istorică, atentă la cronologia diferitelor scrieri și la evoluția interioară a unei gîndiri dinamice aflate în continuă mișcare, și luînd în considerare itinerarul ei solitar. Adesea straniu și imprevizibil, dar întotdeauna surprinzător și strălucitor prin forța ideilor, prin claritatea și transparența de cristal a expresiei, acest itinerar este departe de a fi marcat de o continuitate foarte evidentă ci, dimpotrivă, este jalonat de o serie de crize interioare care marchează tot atîtea trepte și etape ale maturizării interioare a unei gîndiri de excepție prin amploarea și bogăția ei.

Născut la 29 ianuarie 1853,Vladimir Soloviov este fiul unui celebru istoric rus, rector al Universității din Moscova, Serghei Soloviov, nepot de preot ortodox. Mama sa era de origine ucraineană și poloneză, înrudită de aproape cu strania figură mistică a filosofului religios ucrainean peregrin, Hryhoriy Skovaroda (1722 – 1794). A fost un copil foarte fragil și visător, foarte sensibil și foarte personal. A avut opt frați și surori împreună cu care a crescut într-o atmosferă familială sobră și austeră, pioasă și studioasă, dar plină de afecțiune. Prima criză interioară are loc între 13 – 18 ani pe cînd își făcea studiile clasice și se leagă de descoperirea scientismului pozitivist, a naturalismului, evoluționismului și religiei moderne a progresului. Tînărul elev respinge credința creștină și devine ateu. Criza este foarte violentă, tînărul Soloviov face experiența nihilismului intelectual, care nu-i atinge însă viața morală, ce rămîne intactă. Trecînd prin ea însă, Soloviov descoperă vacuitatea absolută a științei materialiste pe care o analizează magistral în precocea sa teză de doctorat : *Criza filosofiei occidentale. Contra pozitiviștilor* (1874). Teza de abilitare va fi consacrată teoriei cunoașterii : *Critica principiilor abstracte* (1880). În loc de a ajunge de la credință la știința atee, Soloviov descoperă că, în totalitatea ei, știința nu poate fi sesizată și întemeiată decît în interiorul credinței. După un an de științe naturale, se întoarce la filosofie și chiar la teologie urmînd în paralel filosofia la Universitate și Teologia la Academia teologică de la Lavra, Troița Serghieva (Zagorsk).

Această concluzie rațională și trecere de la știință la teologie este întemeiată de experiențele sale interioare legate de revelația Sofiei, a sofianității personificate a creației, ale cărei figuri și interpretări principale sînt : Fecioara Maria, Hristos și Biserica. E vorba de o revelație personală – în același timp intelectuală și religioasă, metafizică și mistică ce comandă întreaga sinuoasă evoluție a gîndirii sale ulterioare, de experiența întemeietoare a filosofiei religioase solovioviene, chiar dacă ulterior ea va fi neîncetat nuanțată și chiar modificată substanțial. În acest timp Soloviov călătorește mult în străinătate (Anglia, Egipt, Italia și Franța, între 1875 – 1876), după ce devenise deja la 20 de ani profesor de filosofie la Universitatea din Moscova. Puțin timp după întoarcerea din străinătate susține aici celebrele sale *12 Prelegeri despre divino-umanitate* (1877) care au cunoscut un foarte mare succes și reprezintă principala operă a acestei prime etape din gîndirea sa, care ar putea fi caracterizată ca expresie filosofică a slavofilismului. Efortul filosofiei trebuie să fie unirea religiei și a științei : religia, în puritatea ei, s-a păstrat însă în Răsăritul Ortodox. Catolicismul a raționalizat misterul prin gîndirea lui juridică și a oprimat libertatea umană, protestantismul rupînd cu tradiția

și-a pierdut conținutul religios și a căzut în raționalism. Misiunea Rusiei este de a realiza sinteza istoriei universale și ea este, prin superioritatea ei religioasă, viitorul umanității pe care-l va aduce reconciliind Orientul și Occidentul, religia și știința.

După 1881, cînd abandonează învățămîntul și duce o existență de scriitor, filosof și jurnalist independent și după moartea lui Dostoievski – de care a fost foarte apropiat și împreună cu care a călătorit o dată la celebra sihăstrie Optima, ca să-l vadă pe Sfîntul stareț Amvrosi – Soloviov trece printr-o nouă criză puternică. Are acum revelația unilateralității slavofilismului, a vanității mesianismului rus și a precarității punerii sub acuzație sistematică a Occidentului de către reprezentanții acestui curent ortodoxist. Acum își precizează dimensiunea politic-socială a sofiologiei lui, biruința sofianității, adică instaurarea politic-socială a sofiologiei. Biruința sofianității, instituirea istorică a unitotalității, a sintezei organice, prefigurate în Persoana divino-umană a lui Hristos, între Dumnezeu și om, reclamă ideea directoare a „teocrației libere", a cărei esență stă în depășirea profetică a dihotomiei și sciziunii sociale și istorice create în modernitate : între sacru și profan, știință și religie și, Biserică și stat. Intuit bine de Evul Mediu, idealul „teocrației" a fost pervertit însă prin încercarea impunerii sale prin violență și constrîngere, ceea ce a dus la respingerea lui de către modernitate și la secularizarea actuală ; de aceea, viitoarea adevărată teocrație nu va putea fi decît *liberă*. Realizarea ei, însă, necesită existența unei Biserici creștine independente a unui stat creștin autentic și a unei intelectualități creștine libere și profetice (triada preot-împărat-profet). Privind însă în istorie, Soloviov a descoperit că Orientul și Occidentul creștin au evoluat diferit, dezvoltînd două tipuri de societate distincte, diferite, dar complementare și condamnate la eșec istoric și pieire, dacă nu se vor putea armoniza într-o unire reală și organică. Occidentul în catolicism a militat pentru o Biserică liberă și independentă față de stat și societate, dar nu și-a putut realiza misiunea teocratică datorită absenței unui stat creștin puternic care să impună social și istoric exigențele spirituale ale creștinismului. Acest stat creștin puternic l-a văzut realizat Soloviov în Răsărit, în autocrațiile bizantină și țaristă, dar și aici Biserica Ortodoxă nu s-a putut dezvolta social și istoric liber, ci a fost ținută mereu sub tutela statului, fiind lipsită de autonomie instituțională și morală, ceea ce a făcut ca și aici „teocrația" creștină adevărată să eșueze de fapt. Așa cum arată în marile sale lucrări din acestă etapă : *Istoria și viitorul teocrației* (1882 – 1887), *Marea controversă (Orient-Occident) și politica creștină* (1883), *Judaismul și problema creștină* (1884) și mai ales, în rezumat, în *Ideea rusă* (1887) și *Rusia și Biserica universală* (1889), ultimele două publicate în franceză

la Paris, fiind interzise de cenzura ţaristă, realizarea „teocraţiei libere" şi reconcilierea între Răsărit şi Apus, nu pot să rezide, în opinia lui Soloviov decît în supunerea liberă a ţarului faţă de papă, şeful Imperiului creştin şi capul Bisericii universale. Unirea Bisericilor Catolică şi Ortodoxă avea apoi să fie urmată de aderarea atît a protestanţilor, cît şi a evreilor, la Biserica universală, unificată în cadrul unui nou Imperiu creştin (al treilea după cel constantinian şi carolingian). Un rol deosebit în acest proces urma să revină naţiunilor slave creştine, neatinse de secularism, celor latine şi germanice, în primul rînd Rusiei şi Poloniei, prima ca reprezentantă a ideii imperiale creştine, bizantine, viabile, a Răsăritului, iar a doua ca exponentă a ideii papale romane, ideea mare a Occidentului, la care se vor alătura, în cazul unirii lor, şi evreii din Polonia şi Rusia-reprezentanţii intelectuali ai ideii profetice vechi-testamentare, şi împreună vor realiza ideea „teocraţiei" libere în care va redeveni transparentă sofianitatea creatului.

Inspirat de această impresionantă dar, trebuie să o recunoaştem, nerealizabilă utopie a teocraţiei libere, Soloviov a cheltuit multă energie în a demonstra slavofililor ortodoxia dogmatică a catolicismului, lipsa de catolicitate reală şi eficientă a Ortodoxiei şi eroarea identificării Ortodoxiei cu totalitatea Bisericilor creştine, ceea ce reprezintă singura cale prin care, realizîndu-se creştinismul social integral, va putea fi biruit secularismul modern şi va putea fi evitată catastrofa istorică cu care acesta ameninţă umanitatea şi natura, anihilîndu-se astfel consecinţele nefaste ale modernităţii antireligioase şi atee. Într-un efort ultim, nelipsit de grandoare dar şi de donquichotism, în 1889, la împlinirea a 100 de ani de la Revoluţia Franceză, în încheierea *Cuvîntului înainte* al lucrării *Rusia şi Biserica universală*, Soloviov declară patetic că, întrucît ţarul a refuzat să-şi realizeze obligaţia ce-i revenea în instaurarea „teocraţiei libere", el, Soloviov, afirmă, „în numele a 100 de milioane de credincioşi ruşi", că „în calitatea lui de membru al venerabilei şi adevăratei Biserici Ortodoxe greco-slave a Răsăritului", recunoaşte pe papă ca şeful Bisericii şi judecător suprem în chestiuni religioase, exact în sensul în care l-au recunoscut astfel Sinoadele Ecumenice şi Sfinţii Părinţi" greci : Ioan Hrisostom, Maxim Mărturisitorul, Teodor Studitul ş.a. Iar în 1896 a ratificat şi juridic acest act, înregistrîndu-l la un preot unit greco-catolic şi primind de la el Sfintele Taine.

Acest gest de „intercomuniune" a creat foarte multe neînţelegeri şi discuţii aprinse care i-au adus lui Soloviov multă amărăciune şi tristeţe. El este discutat pînă astăzi. Adeseori se aude spunîndu-se că Soloviov a trecut la catolicism, deoarece catolicii şi-l revendică ca pe un adevărat „Newann rus" (Mgr. d'Herbigny). Problema e însă mai complexă şi mai

nuanțată. Pentru Soloviov esențială și mîntuitoare era nu apartenența la una din Bisericile existente, ci la Biserica unică și universală, plurală dar nedivizată. El nu s-a „convertit" la catolicism, deoarece pentru el lucrul nu avea pur și simpu sens : un ortodox, spunea el, nu se poate converti la ceea ce el este deja. Pe de altă parte, el făcea o distincție clară între catolicismul Bisericii unice și universale și „latinismul" Bisericii *Romano*-catolice, cu care nu era de acord. Avînd o gîndire dominată de ideea sintezelor și unitotalității, ca și un ascuțit simț al unității și indivizibilității Bisericii, Soloviov a luptat împotriva particularismelor și mesianismelor de o parte și de alta. Cu toate acestea, prin afirmații ca : „Biserica Una, sfîntă, catolică și apostolică subzistă esențial în Răsărit și Apus și va subzista veșnic în ciuda ostilității și schismei" și că ele „*sînt părți* ale Singurului și Unicului Trup al lui Hristos", și altele de acest gen, procatolice, este evidentă tendința de minimalizare și relativizare a deosebirilor docrinale între cele două Biserici, de dragul unității lor adînci. Gestul lui. deși sincer și dezinteresat, nu e lipsit totuși de echivoc, pentru că soluția unirii celor două Biserici nu este nici uniatismul și nici ocolirea dialogului teologic aprofundat asupra problemelor controversate.

Cum era de așteptat, atitudinea lui Soloviov a fost rău primită și interpretată, atît de ortodocși cît și de catolici. Gestul lui prematur și provocator care anticipă deschiderea ecumenică a sec. XX, deranja prea multe prejudecăți istorice instalate de sute de ani. Apelului său profetic la situarea pe poziția integratoare deschisă a Bisericii nedivizate, i s-a răspuns cu înăsprirea punctului de vedere confesional, în care se uită Tradiția creștină comună, una, în diversitatea expresiilor și manifestărilor ei. Combătut neîncetat de ortodocși și slavofili ca un „trădător al Ortodoxiei", neînțeles de prietenii catolici care-l tratau ca pe un „convertit" și se mirau de ce nu acceptă „latinismul", Soloviov abandonează la începutul anilor '90 utopia teocrației libere și se dedică exclusiv activității științific-filosofice sub egida planului monumental al unei „instaurări generale a filosofiei creștine", care urma să conțină o filosofie a cunoașterii, binelui și frumosului. Integral realizată a fost numai filosofia morală cuprinsă în ampla și remarcabila lucrare *Justificarea binelui* (1891), pe lîngă care a mai publicat doar fragmente din filosofia cunoașterii și estetice în *Filosofia teoretică* (1887 – 1889). *Sensul general al artei* (1890).

În fine, ultima fază a gîndirii lui Soloviov se găsește exprimată în ultima sa lucrare publicată : extraordinarele *Trei convorbiri despre război, morală și religie* (1899) care includ o impresionantă *Povestire despre Antihrist*, lucrare care marchează o cotitură fundamentală a viziunii despre lume și existență a filosofului rus în această ultimă etapă a itinerarului său. Viziunii pozitiv optimiste despre istorie în primele două

perioade îi ia locul acum o viziune negativă, apocaliptică, profund pesimistă, în care se simte gustul amar şi tenta catastrofică a prăbuşirii gîndirii utopice. Mesianismul național s-a transformat în aceşti ani în convingerea din ce în ce mai profundă că, după ce Rusia a abdicat de la misiunea ei istorică mondială, sfîrşitul lumii este aproape. Datoria fiecărui creştin este deci de a se regăsi şi de a se pregăti pentru aceasta, alăturîndu-se, pe cît îi permite conştiința, Bisericii nedivizate şi universale. Dominantă devine acum problema răului pe care Soloviov îl concepe în mod remarcabil ca falsificarea rafinată, aproape imperceptibilă, a binelui, fapt care atrage după sine pierderea adevăratului sens al existenței lui Dumnezeu şi a omului. Reflecția asupra problemei răului şi a libertății îl face pe Soloviov să opereze cîteva corecturi şi echilibrări decisive în înțelegerea motivelor esențiale ale viziunii sale despre lume, interpretată pînă acum într-un sens puternic platonician. Ideea pozitivă a evoluției şi mişcării creatului şi a progresului imanentist al istoriei şi omului spre Dumnezeu primeşte complementul şi corectivul ei necesar, absolut esențial pentru evitarea panteismului, a împlinirii ei eschatologice, apocaliptice, în supra-istorie. Întruparea Logosului devine din nou un principiu quasi-natural de inteligibilitate a universului, un eveniment personal, sofiologia trece progresiv de la cronologie la hristologie. Discontinuitatea completează peste tot continuitatea. Teologia cosmică şi a slavei primeşte corectivul Crucii şi eschatologicului care relativizează biblic gnozele teosofice şi teoretizările idealiste în domeniul moralității. Întreaga lume, umanitatea şi istoria, moralitatea, sînt văzute acum consecvent din pespectiva eshatologică a Învierii şi celei de a Doua Veniri a lui Hristos şi a luptei finale dintre Hrist şi Antihrist, după cum arată extraordinara „Apocalipsă" a lui Soloviov din *Scurta istorisire despre Antihrist* cu care se încheie cele trei *Convorbiri*. Unirea Bisericilor are loc acum doar la capătul luptei puținilor creştini rămaşi fideli lui Hristos şi care nu s-au închinat lui Antichrist, binefăcătorul universului şi instauratorul păcii mondiale al secolului XXI, şi este urmată îndată de semnele celei de-a Doua Veniri. În aceste considerații finale ale lui Soloviov se poate remarca ceva din presimțirea pe care o avea filosoful, a marilor catastrofe istorice înregistrate în prima jumătate a secolului XX, ceva din izbucnirea satanocratică în istoria contemporană ce şi-a găsit expresia sinistră în revoluția bolşevică, războaiele mondiale şi totalitarismele veacului nostru. Dar avertismentul pe care-l dă Soloviov este altul şi el se referă la istoria secolului XXI : marea ispită a umanității va veni nu din izbucnirile violente, clar identificate, ale răului, ci din falsificarea binelui, din devierea imanentistă a aspirațiilor umane *pozitive*. Antihrist va seduce lumea prin *binele* şi nu prin răul fizic pe care-l face umanității,

făcînd-o să uite de Dumnezeu și să adore o creatură în locul Creatorului. Acest lucru va crea mari dificultăți în afirmarea activă a discernămîntului și aprecierea clară a realităților, pe care doar puțini creștini, neconvertiți la seducția imanentistă a prosperității generalizate, le vor avea, detectînd uzarea produsă prin falsificarea binelui (starețul Ioan, papa Petru II și profesorul Pauli).

Epuizat prematur de o operă gigantică și solitară, Soloviov, care avea și așa o sănătate precară, se stinge din viață la 13 august 1900 lîngă Moscova, răpus de o banală pneumonie la vîrsta de doar 47 de ani. Fapt semnificativ, pe patul de moarte a cerut să fie împărtășit de un preot ortodox, deși exista posibilitatea de a apela și la unul unit.

Ioan I. Ică jr.

Articol reprodus din *Revista teologică*, serie nouă, an I (73), Nr.1, ianuarie-februarie 1991, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu.

INTRODUCERE

Acum o sută de ani, Franța – această avangardă a umanității – a vrut să instaureze o nouă epocă a istoriei prin proclamarea *drepturilor omului*. E adevărat, creștinismul conferise deja oamenilor, cu secole în urmă, dreptul și *puterea* de a deveni fii lui Dumnezeu – ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι (*Ev. după Ioan*, I, 12). Dar, în viața socială a creștinătății, această putere suverană a omului era uitată, iar noua proclamație franceză nu era deloc superfluă. Nu vorbesc de abuzurile de fapte, ci de principiile recunoscute de conștiința publică, exprimate prin legi, realizate în instituții. Printr-o instituție legală, în America creștină, negrii creștini erau lipsiți de orice demnitate umană și lăsați fără milă pe seama tiraniei stăpînilor care și ei îmbrățișaseră religia creștină. Era o lege ce-l ducea la spînzurătoare, în pioasa Anglie, pe acela care, ca să nu moară de foame, ar fi furat produse de la vecinul său bogat. Erau o lege și o instituție care, în Polonia și în „sfînta" Rusie, dădeau stăpînului posibilitatea de a-și vinde iobagii ca pe vite[1]. Nu am trufia să judec treburile interne ale Franței, nici de a hotărî dacă Revoluția – cum afirmă distinși scriitori mai competenți decît mine – a făcut mai mult rău decît bine în țara asta[2]. Dar nu trebuie să uităm că, dacă fiecare națiune istorică își aduce contribuția, mai mult sau mai puțin, la întreaga umanitate, Franța are mai ales privilegiul unei acțiuni universale în domeniul politic și social.

Dacă mișcarea revoluționară a distrus multe lucruri ce trebuiau distruse, dacă a biruit odată pentru totdeauna un mare număr de nedreptăți, în schimb a eșuat lamentabil în încercarea de a crea o

---

1. Amintesc faptul că, în 1861, Rusia a înfăptuit un act de dreptate, eliberîndu-i pe iobagi.

2. A se vedea, printre publicațiile recente, remarcabila scriere a lui G. de Pascal – *Revoluție sau evoluție. Centenarul lui 1789* ; Paris, Saudax.

ordine socială bazată pe dreptate. Dreptatea nu e decît expresia practică, aplicarea adevărului, iar punctul de plecare al mişcării revoluţionare a fost *fals*. Afirmarea drepturilor omului, ca să devină un principiu concret al ordinii sociale, impunea înainte de toate o idee clară asupra omului. Aceea a revoluţionarilor se cunoaşte : ei nu vedeau în om decît o individualitate abstractă, o fiinţă a cărei raţiune e lipsită de orice conţinut concret.

Nu-mi propun să dezvălui contradicţiile interioare ale acestui individualism revoluţionar, să arăt în ce fel „individul" abstract s-a transformat dintr-o dată într-un „cetăţean" la fel de abstract, în ce fel individul liber şi suveran a devenit în mod fatal sclav şi victimă fără apărare a statului absolut sau a „naţiunii", adică a unei şleahte de personaje obscure, împinse de vîrtejul revoluţionar la suprafaţa vieţii publice, conştiinţa nulităţii lor intrinseci făcîndu-le sălbatice. Fără îndoială, ar fi foarte interesant şi foarte instructiv de urmărit firul dialectic ce leagă principiile din 1789 de faptele din 1793. Însă ceea ce mi se pare mult mai important e să constatăm că πρῶτον ψεῦδος (minciuna primordială) a Revoluţiei – principiul omului individual considerat ca o fiinţă completă întru sine şi pentru sine – această falsă idee a individualismului n-a fost născocită de revoluţionari, nici de părinţii lor spirituali, enciclopediştii, ci e urmarea logică, deşi neprevăzută, a unei doctrine anterioare – doctrină pseudo-creştină sau semi-creştină – cauză radicală a tuturor anomaliilor în istoria şi stadiul actual al creştinătăţii.

Omenirea a crezut că dacă recunoştea divinitatea lui Hristos, era scutită de a mai lua în serios vorbele Sale. Anumite texte evanghelice au fost comentate în aşa fel încît se putea înţelege orice, iar asupra altor texte ce n-au putut fi aproximate s-a făcut o conspiraţie a tăcerii. Se repeta întruna preceptul : „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului, iar lui Dumnezeu ce e al Lui" – pentru a sancţiona o stare de lucruri ce făcea ca totul să-i fie dat Cezarului, iar lui Dumnezeu, nimic. Prin cuvintele : „Împărăţia mea nu e din lumea asta", s-a încercat justificarea şi confirmarea caracterului păgîn al vieţii noastre sociale şi politice – ca şi cum societatea *creştină* ar fi trebuit în mod fatal să aparţină acestei *lumi* şi nu Împărăţiei lui Hristos. Iar cuvintele : „Mi s-a dat *toată* puterea în cer şi *pe pămînt*" nu erau citate. Hristos era recunoscut drept Mîntuitor şi victimă ispăşitoare, dar nu şi ca Hristos-Rege. Demnitatea lui regală a fost înlocuită cu tot felul de tiranii păgîne, iar popoarele creştine

au repetat strigătul plebei evreieşti : „Nu avem alt rege decît Cezarul". Astfel, istoria a fost martoră la fenomenul ciudat al unei societăţi ce recunoaşte creştinismul drept religia sa, dar care rămîne păgînă – nu numai în viaţa de zi cu zi, ci în *legea* existenţei sale.

Acest dualism e o înfrîngere morală şi nu o inconsecvenţă logică. Îl întrezărim în caracterul ipocrit şi sofistic al argumentelor folosite de obicei pentru apărarea acestei stări de lucruri. „Sclavia şi caznele barbare – spunea acum treizeci de ani un episcop celebru din Rusia – nu sînt contrare spiritului creştinismului : căci suferinţa fizică nu dăunează mîntuirii sufletului, unic obiect al religiei noastre." Ca şi cum suferinţa fizică, atunci cînd este cauzată oamenilor de către un alt om, n-ar presupune în fiinţa acestuia din urmă o depravare morală, un act de nedreptate şi de cruzime primejdios pentru mîntuirea sufletului *său*. Chiar admiţînd – ceea ce e absurd – că societatea creştină poate fi insensibilă la suferinţele oprimaţilor, poate fi ea nepăsătoare la păcatul opresorilor ? Aici e problema.

Sclavia economică, mai ceva decît robia propriu-zisă, a găsit apărători în lumea creştină. „Societatea şi Statul, spun ei, nu mai sînt obligate să ia măsuri generale şi stabile împotriva pauperismului ; pomana voluntară e de ajuns : oare n-a spus Hristos că întotdeauna vor fi săraci pe lumea asta ?" Da, vor exista tot timpul săraci, aşa cum vor exista mereu bolnavi, dar asta dovedeşte oare inutilitatea măsurilor sanitare ? Sărăcia în sine nu e un rău, nici boala ; rău e să rămîi nepăsător la suferinţele aproapelui. Şi nu e vorba doar de săraci : şi cei bogaţi au dreptul la compasiunea noastră. Bieţii de ei ! Fac totul ca să-şi mărească averea, după care sînt invitaţi să treacă în Împărăţia Domnului prin portiţa strîmtă a milosteniei individuale. În rest, se ştie că o exegeză bine informată a crezut că „urechea acului" nu era altceva decît traducerea literală a numelui ebraic dat uneia din porţile Ierusalimului (*Negeb-ha-khammath* sau *Khour-hakhammath*), prin care trecerea cămilelor se făcea cu greu. N-ar fi vorba de calea unei filantropii individualiste, ci mai degrabă de calea îngustă şi anevoioasă, totuşi practicabilă, a reformei sociale pe care Evanghelia o propunea bogaţilor.

S-a urmărit limitarea acţiunii sociale a creştinismului la caritate ; s-a urmărit privarea moralei creştine de orice sancţiune legală, de orice caracter obligatoriu. E o aplicare modernă a vechii

antinomii gnostice (mai ales a sistemului lui Marcion), de mai multe ori anatemizată de Biserică. Faptul că toate raporturile între oameni sînt determinate de mila şi dragostea fraternă e fără îndoială *voinţa* definitivă a Domnului, *scopul* operei sale ; dar în realitatea istorică – la fel ca şi în oraţia de duminică – înfăptuirea voinţei divine pe pămînt n-are loc decît după sanctificarea numelui lui Dumnezeu şi instaurarea Împărăţiei Sale. Numele lui Dumnezeu e adevărul ; iar Împărăţia Sa e dreptatea. Triumful milei evanghelice în societatea umană are drept condiţii cunoaşterea adevărului şi înfăptuirea dreptăţii.

Cînd e vorba de adevăr, toţi sînt unul ; iar Dumnezeu – unitatea absolută – e totul în toate. Dar această unitate divină e ascunsă privirilor noastre de lumea răului şi a iluziei – urmare a păcatului omului universal. Legea acestei lumi e diviziunea şi izolarea părţilor din Marele Tot ; iar umanitatea, ea însăşi, ce trebuia să fie raţiunea unificatoare a universului material, s-a trezit împărţită şi risipită pe pămînt, neputînd accede prin propriile forţe decît la o unitate parţială şi instabilă (monarhia universală a păgînismului). Această monarhie, reprezentată la început de Tiberiu şi Nero, a cunoscut adevăratul principiu unificator cînd „graţia şi adevărul" s-au manifestat prin Iisus Hristos. Legată de Dumnezeu, seminţia omenească şi-a regăsit unitatea. Ca să fie completă, această unitate trebuia să fie triplă : să-şi realizeze perfecţiunea ideală pe baza unui fapt divin şi în mijlocul oamenilor. De vreme ce omenirea s-a separat cu adevărat de unitatea divină, trebuie ca această unitate să ne fie dată mai întîi ca un obiect real ce nu depinde de noi – Împărăţia lui Dumnezeu ce vine spre noi, Biserica exterioară şi obiectivă. Dar, odată legată de această unitate extrinsecă, omenirea trebuie s-o pună în practică, s-o asimileze prin stăruinţă. – Împărăţia lui Dumnezeu se ia cu forţa ; doar cei ce depun eforturi ajung s-o aibă. Manifestată la început *pentru noi* şi apoi *prin noi*, Împărăţia lui Dumnezeu trebuie în cele din urmă să se dezvăluie *în noi*, în toată perfecţiunea ei intrinsecă şi absolută, ca iubire, pace şi bucurie întru Sfîntul Duh.

În felul acesta, Biserica universală (în sensul larg al cuvîntului) se dezvoltă ca o triplă uniune divino-umană : e vorba de *uniunea sacerdotală*, în care elementul divin, absolut şi imuabil, domină şi constituie Biserica propriu-zisă – Templul lui Dumnezeu ; e vorba de *uniunea regală*, în care domină elementul uman care constituie

Statul creştin (Biserica, trup viu al lui Dumnezeu) ; e vorba, în cele din urmă, de *uniunea profetică*, în care divinul şi umanul trebuie să se pătrundă într-o contopire liberă şi reciprocă, constituind societatea creştină desăvîrşită (Biserica, mireasă a lui Dumnezeu).

Baza morală a uniunii sacerdotale sau a Bisericii propriu-zise o constituie credinţa şi evlavia ; uniunea regală a Statului creştin e întemeiată pe lege şi dreptate ; elementele caracteristice ale uniunii profetice sau societăţii desăvîrşite sînt libertatea şi dragostea.

Biserica propriu-zisă, reprezentată prin ordinea ierarhică, leagă umanitatea de Dumnezeu prin mărturisirea adevăratei credinţe şi prin Sfintele Taine. Dacă însă credinţa pe care Biserica o transmite lumii creştine e o credinţă *vie* şi dacă graţia Sfintelor Taine e una *eficace*, uniunea divino-umană ce rezultă de aici nu poate fi încredinţată *cu precădere* domeniului religios, ci trebuie să se extindă asupra tuturor legăturilor dintre oameni, să le primenească şi să le transforme viaţa socială şi politică. Aici se deschide lumii un teren propriu de acţiune. Acţiunea divino-umană nu mai e un fapt împlinit, ca în Biserica sacerdotală, ci o operă în curs de înfăptuire. Cu alte cuvinte, trebuie instaurat în societatea omenească adevărul divin, prin *practicarea* lui. Or, în expresia lui practică, adevărul înseamnă *dreptate*.

Adevărul înseamnă existenţa absolută a tuturor în unitate, e solidaritatea universală veşnic prezentă în Dumnezeu, pe care Omul natural a pierdut-o şi a cîştigat-o în principiu Omul spiritual – Hristos. Deci, trebuie continuată prin acţiunea omenească opera unificatoare a Omului-Dumnezeu ce-şi dispută lumea prinsă între principiul contrar al egoismului şi al diviziunii. Fiecare fiinţă în parte – naţiune, clasă, individ – atît timp cît se afirmă pentru sine, izolîndu-se de totalitatea divino-umană, acţionează împotriva adevărului ; iar adevărul, dacă e viu în fiinţa noastră, trebuie să se manifeste ca dreptate. Numai astfel, după ce-a recunoscut solidaritatea universală (uni-totalitatea) drept adevăr, după ce-a practicat-o ca dreptate, omenirea primenită va putea s-o simtă ca esenţa sa interioară şi să se bucure pe deplin în sine de libertate şi dragoste.

Toţi fac unul în sînul Bisericii prin unitatea ierarhică, a credinţei şi a Sfintelor Taine ; toţi sînt egali în Statul creştin prin dreptate şi lege ; toţi trebuie să fie unul în lumina carităţii şi a liberei cooperări. Aceste trei moduri sau, mai degrabă, trei stadii

ale unităţii, sînt indisolubil legate între ele. Pentru a impune naţiunilor, claselor şi indivizilor solidaritatea universală, Împărăţia lui Dumnezeu, Statul creştin trebuie să creadă în ele ca în adevărul absolut revelat de însuşi Dumnezeu. Însă revelaţia divină nu e realizată în cadrul Statului ca atare, adică al lumii naturale şi extradivine ; Dumnezeu s-a revelat, a încredinţat adevărul şi graţia Sa lumii alese pe care a sanctificat-o şi a organizat-o chiar El : Biserica. Pentru a face ca lumea să se supună dreptăţii absolute, Statul – produs el însuşi al forţelor omeneşti şi al împrejurărilor istorice – trebuie să se justifice supunîndu-se Bisericii care-i oferă aportul moral şi religios şi baza reală a operei sale. La fel e şi cu societatea creştină desăvîrşită sau uniunea profetică, adică instaurarea iubirii şi a libertăţii spirituale, ce presupune uniunea sacerdotală şi cea regală. Pentru ca adevărul divin şi graţia divină să poată înrîuri complet şi transforma lăuntric fiinţa noastră morală, trebuie să fi existat înainte o forţă obiectivă în lume, trebuie ca acestea să se fi întrupat într-un fapt religios şi, păstrate printr-o acţiune legală, să fi existat ca Biserică şi ca Stat.

Deoarece instituţia sacerdotală este un fapt împlinit, iar fraternitatea cu adevărat liberă este un ideal, mai ales termenul de mijloc – Statul în raport cu creştinismul – hotărăşte destinele istorice ale umanităţii.

Raţiunea de a fi a Statului, în general, e aceea de a apăra societatea omenească de răul produs în exterior sau în public – de răul evident. Adevăratul bine social fiind solidaritatea tuturor – dreptatea şi pacea universale – răul social nu e altceva decît solidaritatea încălcată. Adevărata viaţă a lumii înseamnă o triplă încălcare a solidarităţii universale sau a dreptăţii : 1) cînd o naţie atentează la existenţa sau la libertatea unei alte naţii ; 2) cînd o clasă a societăţii asupreşte o altă clasă ; 3) cînd un individ se revoltă pe faţă împotriva ordinii sociale, înfăptuind o crimă.

Cîtă vreme au existat în istorie mai multe State distincte, absolut independente unul de celălalt, misiunea imediată a fiecăruia în domeniul politicii externe se limita la apărarea acestei independenţe. Dar ideea sau, mai degrabă, instinctul solidarităţii internaţionale a existat mereu în istorie, manifestîndu-se fie prin tendinţa spre o monarhie universală – tendinţă ce a dus la ideea şi la realizarea unei *păci romane* (*pax romana*) – fie, la evrei, prin principiul religios ce afirma unitatea naturii şi originea comună a

seminţiei omeneşti – a celor născuţi din Adam – idee completată după aceea de religia creştină care, unităţii naturale, i-a suprapus comuniunea spirituală a tuturor oamenilor replămădiţi, deveniţi fiii celui de-al doilea Adam, Hristos – cei născuţi din Messia.

Această idee nouă a fost – ce-i drept, incomplet – înfăptuită în Evul Mediu creştin cînd, în ciuda turbulenţei, se considera orice război între naţiile creştine drept un război intern, un păcat şi o crimă. După ce au slăbit baza acestei unităţi imperfecte, dar reale – monarhia papală – naţiunile moderne au fost totuşi nevoite să ofere un surogat pentru ideea unei creştinătăţi catolice – printr-un echilibru european imaginar. Sincer sau nu, pacea universală a fost recunoscută de toată lumea drept adevăratul ţel al politicii internaţionale.

Trebuie să constatăm două fapte la fel de evidente : 1) există o conştiinţă generală a solidarităţii umane şi o nevoie de unitate internaţională, de *pax christiana* sau, dacă preferăm astfel, *humana* ; 2) această unitate nu există în momentul de faţă, iar prima din cele trei chestiuni sociale e la fel de puţin rezolvată în zilele noastre ca şi în trecut. Acelaşi lucru e valabil şi pentru celelalte două chestiuni.

Solidaritatea universală presupune ca fiecare element din Marele Tot – fiecare naţie, societate şi individ – să aibă nu numai dreptul de a exista, ci şi o valoare distinctă şi intrinsecă în funcţie de care însemnătatea sa să nu fie redusă doar la cea de simplu mijloc al bunăstării generale. Ideea concretă şi adevărată a dreptăţii poate fi exprimată prin următoarea formulă : fiecare fiinţă distinctă (atît colectivă cît şi individuală) are întotdeauna un loc al său în organismul universal al umanităţii. Această dreptate concretă nu era cunoscută Statului de altădată ce se apăra şi menţinea ordinea socială nimicindu-i pe duşmani în război, menind robiei clasa lucrătorilor, torturîndu-i şi ucigîndu-i pe criminali. Atribuind o valoare infinită oricărei fiinţe umane, creştinismul trebuia să schimbe din temelii caracterul şi acţiunea Statului. Răul social rămînea totuşi acelaşi în tripla lui manifestare, internaţională, civilă şi criminală ; Statul trebuia, ca şi mai înainte, să combată răul în aceste trei sfere, dar scopul definitiv şi mijloacele de luptă nu puteau fi aceleaşi. Nu mai era vorba de a apăra un grup social anume ; acest scop negativ a fost înlocuit cu o misiune pozitivă : în ciuda neînţelegerilor internaţionale, trebuia instaurată solidaritatea universală ; împotriva antagonismului claselor şi a egoismului indivizilor trebuia

acţionat în numele adevăratei dreptăţi sociale. Statul păgîn avea de-a face cu duşmanul, cu robul, cu criminalul. Duşmanul, robul, criminalul n-aveau drepturi. Statul creştin nu are de a face decît cu adepţii lui Hristos, suferinzi, bolnavi, corupţi ; el trebuie să aplaneze ura naţională, să repare inechitatea socială, să îndrepte viciile individuale. Străinul are drept să intre în cetate, sclavul are drept la eliberare, la primenire morală. În cetatea lui Dumnezeu nu există duşmani, nici străini, sclavi sau proletari, criminali sau condamnaţi. Străinul e fratele ce locuieşte departe ; proletarul, fratele necăjit ce trebuie ajutat ; criminalul, fratele căzut ce trebuie ridicat.

Rezultă că în Statul creştin trei lucruri sînt cu desăvîrşire inadmisibile : mai întîi, războaiele inspirate de egoismul naţional, cuceririle în urma cărora o naţie se ridică pe ruinele alteia – căci pentru Statul creştin, scopul principal e solidaritatea universală sau pacea creştină ; apoi sclavia civilă şi economică prin care o clasă devine instrumentul pasiv al alteia ; în sfîrşit, pedepsele vindicative (mai ales pedeapsa cu moartea) pe care societatea le aplică individului vinovat ca să facă din ele zidul de apărare al siguranţei publice. Înfăptuind o crimă, individul dovedeşte că priveşte societatea ca pe un simplu mediu şi pe aproapele lui ca pe un instrument al egoismului său. Acestei nedreptăţi nu trebuie să-i răspundem cu alta, anulînd demnitatea umană a unui criminal, coborîndu-l pe acesta la nivelul unei instrumentalităţi pasive, printr-o pedeapsă ce exclude ameliorarea şi primenirea lui.

În domeniul raporturilor temporale, în ordinea pur lumească, Statul trebuie să înfăptuiască solidaritatea absolută a fiecăruia şi a întregii lumi pe care Biserica o reprezintă în ordinea spirituală prin unitatea sacerdoţiului său, a credinţei şi a Sfintelor Taine. Înainte de a înfăptui această unitate, trebuie să crezi în ea, înainte de a deveni practic creştin, Statul trebuie să îmbrăţişeze credinţa creştină. Primul pas a fost făcut la Constantinopol ; întreaga operă creştină a Imperiului roman de Apus se rezumă la acest început.

Transformarea bizantină a Imperiului roman inaugurată de Constantin cel Mare, dezvoltată de Teodosie şi definitivată de Iustinian, n-a produs decît un Stat creştin cu numele. Legile, instituţiile şi o parte din moravurile publice – acestea toate – păstrau anumite caractere din vechiul păgînism.

Sclavia s-a perpetuat ca instituţie legală ; iar răzbunarea crimelor (mai ales a delictelor politice) se înfăptuia de drept, cu o

rafinată cruzime. Acest contrast între creştinismul mărturisit şi canibalismul practicat e personificat foarte bine în figura întemeietorului Imperiului roman de Apus, Constantin, care credea sincer într-un Dumnezeu creştin, care-i cinstea pe episcopi şi conversa cu ei despre Sfînta Treime şi care, în acelaşi timp, n-avea nici un scrupul să-şi exercite dreptul păgîn de soţ şi tată, condamnîndu-i la moarte pe Fausta şi Crispus.

Totuşi, o contradicţie atît de evidentă între credinţă şi viaţă nu putea dura mult timp fără să aibă loc tentative de conciliere. În loc să sacrifice realitatea păgînă, Imperiul Bizantin a încercat, ca să se justifice, să vicieze puritatea ideii creştine. Acest compromis între adevăr şi eroare e esenţa caracteristică tuturor ereziilor care – adesea născocite şi aproape întotdeauna, în afara cîtorva excepţii individuale, favorizate de puterea imperială – au marcat creştinătatea din secolul al IV-lea pînă în secolul al IX-lea.

Adevărul fundamental, ideea specifică a creştinismului e perfecta uniune între divin şi uman, împlinită individual de persoana lui Hristos şi social de lumea creştină, unde divinul e reprezentat prin Biserică (concentrată în supremul pontificat), iar umanul prin Stat. Acest raport intim între Stat şi Biserică presupune primatul acesteia, de vreme ce divinul e anterior şi superior esenţei umane. Erezia ataca tocmai perfecta unitate a divinului şi omenescului în persoana lui Iisus Hristos, ca să submineze de la temelie legătura organică a Bisericii cu Statul şi ca să-i atribuie acestuia o independenţă totală. Ne dăm seama de ce împăraţii celei de-a doua Rome, care ţineau să păstreze în creştinătate absolutismul Statului păgîn, erau atît de deschişi ereziilor ce nu reprezentau decît variaţii multiplicate ale unei teme unice :

– Iisus Hristos nu e adevăratul fiu al lui Dumnezeu, consubstanţial Tatălui ; Dumnezeu nu s-a întrupat ; natura şi esenţa umană rămîn despărţite de Divinitate, nu sînt legate de aceasta ; prin urmare, Statul oamenilor îşi poate păstra independenţa şi supremaţia absolută – iată o justificare suficientă pentru Constanţiu sau Valens de a adera la *arianism.*

– Umanitatea lui Iisus Hristos e o persoană completă în sine şi unită doar printr-un singur *raport* cu Verbul divin ; concluzia practică : Statul lumesc este un corp complet şi absolut, neaflîndu-se decît într-un raport exterior cu religia. – Iată esenţa ereziei *nestoriene* şi ne dăm seama prea bine de ce, la apariţia ei,

împăratul Teodosie al II-lea a luat-o sub protecţia lui, făcînd tot posibilul ca s-o susţină.

– În Iisus Hristos, umanitatea e absorbită de Divinitate – iată o erezie ce pare a fi exact contrariul precedentei. Totuşi, nu e deloc aşa : dacă alta e premisa, concluzia e absolut aceeaşi. – Nefiind vorba de umanitatea lui Hristos, Încarnarea nu e decît un fapt al trecutului, natura şi spiţa umană rămînînd în afara Divinităţii. Hristos a luat în ceruri tot ce era al Lui şi a lăsat pămîntul Cezarului. – Cu un instinct întemeiat, acelaşi Teodosie al II-lea, fără să stăruie asupra aparentei contradicţii, şi-a mutat favorurile acordate nestorianismului învins pe seama *monofizitismului* pe cale de a se naşte, pe care l-a acceptat formal într-un conciliu cvasi-ecumenic (furtul de la Efes). După ce autoritatea papei a prevalat asupra aceleia a unui conciliu eretic, împăraţii, mai mult sau mai puţin secondaţi de ierarhii greci, n-au încetat să facă noi compromisuri. *Henoticonul* împăratului Zenon[1] (cauză a unei prime sciziuni prelungite între Orient şi Occident – schisma lui Acacius), maşinaţiunile perfide ale lui Iustinian şi ale Teodorei au fost urmate de o nouă erezie imperială, *monotelismul*. – În Omul-Dumnezeu nu există voinţă şi acţiune omenească, umanitatea lui e una pasivă, exclusiv hotărîtă de divinitatea sa. – E negarea libertăţii şi energiei umane, e fatalismul şi chietismul. – Umanitatea nu are nici un amestec în opera sa de mîntuire : doar Dumnezeu acţionează. Supunerea pasivă în faţa Divinităţii, reprezentată pe plan spiritual de Biserica neclintită şi pe plan temporal de puterea sacră a divinului August, iată care e datoria creştinului. – Susţinută mai bine de cincizeci de ani de către Imperiu şi de către întreaga ierarhie orientală, cu excepţia cîtorva călugări ce au fost nevoiţi să se refugieze la Roma, erezia monotelistă n-a fost înfrîntă la Constantinopol (în 680 e.n.), decît ca să cedeze repede locul unui nou compromis imperial între adevărul creştin şi anticreştinism.

Uniunea sintetică dintre Creator şi creaţia sa nu se opreşte în creştinism la fiinţa raţională a omului, ci priveşte şi fiinţa sa trupească şi, prin intermediul ei, natura materială a universului întreg. În zadar s-a încercat prin compromisul eretic să se smulgă (în principiu) unităţii divino-umane, mai întîi : 1) însăşi *substanţa* fiinţei umane declarînd-o cînd despărţită total de Divinitate (în

1. Zenon – împărat al Orientului între anii 474-491 (n.t.).

nestorianism), cînd făcînd-o să dispară complet (în monofizitism) ; apoi, 2) voinţa şi acţiunea umană, fiinţa raţională a omului, absorbind-o în manifestarea divină (monotelismul) ; n-a mai rămas decît 3) corporalitatea, fiinţa exterioară a omului şi, prin aceasta, a întregii naturi. A nega lumii materiale şi sensibile orice posibilitate de mîntuire, de sanctificare şi de unire cu Dumnezeu – iată ideea fundamentală e ereziei *iconoclaste*.

Înviat în carne şi oase, Iisus Hristos a dovedit că existenţa trupească nu este exclusă de la uniunea divino-umană şi că obiectivitatea exterioară şi sensibilă poate şi trebuie să devină instrumentul real şi imaginea vizibilă a forţei divine. De aici, cultul imaginilor sfinte şi al moaştelor, de aici, credinţa legitimă în miracolele ce depind material de aceste obiecte sacre. Astfel, declarînd război imaginilor, împăraţii bizantini se opuneau nu numai unui obicei religios, unui simplu detaliu de cult, ci aplicării necesare şi infinit mai importante a însuşi adevărului creştin. A pretinde că Divinitatea nu poate avea o expresie sensibilă, o manifestare exterioară, că forţa divină nu poate folosi pentru acţiunea sa mijloace vizibile şi reprezentative, înseamnă a nega realitatea Încarnării divine. E mai mult decît un compromis : e abolirea creştinismului. Ca în ereziile precedente, sub aparenţa unei discuţii pur teologice, se ascundea o gravă chestiune socială şi politică, aşa cum mişcarea iconoclastă, sub pretextul unei reforme rituale, voia să slăbească organismul social al creştinătăţii. *Realizarea materială* a divinului semnificată, în domeniul cultului, de imaginile sfinte şi moaşte, e reprezentată în domeniul social printr-o *insituţie*. Există în Biserica creştină un punct concret, un centru de acţiune exterior şi vizibil – imagine şi instrument al puterii divine. Scaunul apostolic de la Roma – această icoană miraculoasă a creştinismului universal – era direct angajat în lupta iconoclastă, de vreme ce toate ereziile duceau la negarea realităţii Încarnării divine a cărei perpetuare în plan social şi politic era reprezentată de Roma. Într-adevăr, Istoria ne dovedeşte, că toate ereziile susţinute activ sau acceptate pasiv de majoritatea clerului grec întîlneau un obstacol de netrecut în Biserica romană lovindu-se de această stîncă evanghelică. Era, mai ales, cazul ereziei iconoclaste care, negînd orice formă exterioară a divinului în lume, se opunea direct scaunului Sfîntului Petru în raţiunea sa de a fi ca un centru obiectiv şi real al Bisericii *vizibile*.

Imperiul pseudo-creştin al Bizanţului a trebuit să ducă o luptă decisivă împotriva papalităţii ortodoxe, care era nu numai păstrătoarea infailibilă a adevărului creştin, ci prima înfăptuitoare a sa în viaţa colectivă a speciei umane. Citind scrisorile înduioşătoare ale papei Grigore al II-lea către Leon al III-lea Isaurianul ne dăm seama că se referă la însăşi existenţa creştinismului. Ieşirea din luptă nu putea fi îndoielnică. Ultima erezie imperială a sfîrşit ca celelalte şi odată cu ea şirul compromisurilor teoretice sau dogmatice între adevărul creştin şi principiul păgîn, încercate de urmaşii lui Constantin. Epoca ereziilor imperiale a fost urmată de evoluţia bizantinismului „ortodox". Ca să înţelegem bine această nouă fază a spiritului anticreştin, trebuie să ne întoarcem la izvoarele sale.

În întreaga istorie a marilor erezii orientale, de-a lungul a cinci secole, de la Arius pînă la ultimii iconoclaşti, au existat neschimbate, în Imperiu şi în Biserica din Orient, trei grupări principale ale căror victorii şi înfrîngeri succesive au constituit substanţa acestei curioase evoluţii. În primul rînd, au fost aderenţii ereziilor formale îndemnaţi şi susţinuţi de regulă de curtea imperială. Ca idee religioasă, ei reprezentau reacţia păgînismului oriental împotriva adevărului creştin ; ca idee politică, erau duşmanii declaraţi ai guvernării ecleziastice independente, întemeiată de Iisus Hristos şi reprezentată de scaunul apostolic de la Roma : au început prin a-i recunoaşte Cezarului ce-i apăra o putere nelimitată, nu doar în administrarea Bisericii, ci şi în chestiunile dogmatice ; iar cînd Cezarul, silit de majoritatea poporului ortodox şi de teama de a da mînă liberă papei, sfîrşea prin a-şi trăda proprii slujitori, conducătorii partidei eretice au căutat în altă parte un sprijin mai solid, exploatînd pornirile specifice şi semi-păgîne ale naţiunilor eliberate sau care încercau eliberarea de sub jugul roman. Astfel, arianismul – religie imperială sub Constanţiu şi Valens, dar abandonată de urmaşii acestora – s-a păstrat timp de secole la goţi şi longobarzi ; nestorianismul, trădat de protectorul său, Teodosie al II-lea, a fost un timp adoptat de sirienii orientali ; iar monofizitismul, expulzat din Bizanţ în ciuda tuturor eforturilor împăraţilor, a devenit pentru totdeauna religie naţională în Egipt, Abisinia şi Armenia.

La polul opus acestei grupări eretice, de trei ori anticreştină – în ideile sale religioase, în secularismul şi naţionalismul său – se află gruparea ortodoxă şi catolică apărînd ideea pură a creştinismului de toate compromisurile păgîne şi guvernarea ecleziastică

liberă şi universală împotriva atentatelor cezaro-papismului şi a tendinţelor specificului naţional. Această grupare nu avea în sine atributele puterii terestre, nu avea în rîndul înaltului cler decît reprezentanţi izolaţi ; dar se sprijinea pe cea mai mare putere religioasă din acele vremuri – pe călugări şi pe credinţa populaţiei (cel puţin, în părţile centrale ale Imperiului bizantin). Şi apoi, aceşti ortodocşi catolici recunoşteau în scaunul Sfîntului Petru un mod ferm de ocrotire a adevărului şi libertăţii religioase. Pentru a ne da seama de valoarea morală şi importanţa ecleziastică a acestei grupări, e de ajuns să menţionăm că era gruparea Sfîntului Atanasie cel Mare, a Sfîntului Ioan Hrisostomul, a Sfîntului Flavian, a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, a Sfîntului Teodor Studitul.

Însă n-a fost nici gruparea cu adevărat eretică, nici aceea cu adevărat ortodoxă, cea care a hotărît timp de secole întregi destinele Orientului creştin. Rolul decisiv în această chestiune a fost jucat de o a treia grupare care, ocupînd un loc intermediar între celelalte două, nu se deosebea numai prin simple nuanţe, ci avea o tendinţă caracteristică şi urma o politică profund gîndită. Marea majoritate a înaltului cler grec aparţinea acestei grupări pe care o putem numi semi-ortodoxă sau, mai degrabă, *ortodoxă-catolică*. Preoţii ei, fie din convingere teoretică, fie din sentimente obişnuite, fie din ataşament faţă de tradiţia comună, ţineau mult la dogma ortodoxă. În principiu n-aveau nimic împotriva unităţii Bisericii universale, dar cu condiţia ca centrul acestei unităţi să se afle pe teritoriul lor ; şi, de vreme ce acest centru se găsea în altă parte, era de preferat să fie greci decît creştini, acceptîndu-se mai degrabă o Biserică divizată decît una unificată de o putere străină în ochii lor şi duşmană naţionalităţii lor. În calitate de creştin, nu puteai fi cezaro-papist, în principiu, dar din punctul de vedere al unui patriot grec, era de preferat cezaro-papismul bizantin în locul papalităţii romane. Nemulţumirea lor principală a fost aceea că autocraţii greci erau în majoritate eretici sau chiar autori de erezii, dar mai insuportabil era faptul că rarele momente cînd împăraţii luau ortodoxia sub protecţia lor erau tocmai momentele cînd Imperiul şi papalitatea se aflau în bună înţelegere. A aboli acest acord, a-i lega pe împăraţi de ortodoxie, îndepărtîndu-i de catolicism – iată care a fost ţelul principal al ierarhilor greci. În acest scop, ei erau gata, în ciuda ortodoxiei lor sincere, să facă sacrificii chiar în materie de dogmatică.

Erezia formală şi logică le repugna acestor personaje pioase, dar nu s-au arătat deloc severi cînd divinul August a vrut să le transmită dogma ortodoxă modificată după placul lui. Mai bine să primească din partea unui împărat grec o formulă denaturată sau incompletă decît să accepte purul adevăr complet din partea papei : *Henoticomul* lui Zenon înlocuia cu folos în ochii lor epistola dogmatică a Sfîntului Leon cel Mare. În cele şase sau şapte etape succesive din istoria ereziilor orientale, linia de conduită pe care s-a înscris gruparea pseudo-ortodoxă a fost mereu aceeaşi. La început, cînd erezia triumfătoare s-a instaurat cu violenţă, cei mai înţelepţi oameni ai Bisericii, avînd o aversiune pronunţată pentru martiraj, s-au supus acesteia, deşi în silă. Graţie parvenirii lor pasive, ereticii puteau ţine adunări generale la fel de numeroase, sau chiar mai numeroase decît adevăratele concilii ecumenice. Dar, după ce sîngele confesorilor, credinţa maselor populare şi autoritatea ameninţătoare a pontifului roman au silit puterea imperială să abandoneze cauza greşelii, ereticii fără intenţie s-au întors în masă la ortodoxie. Duhovnicii eroici rareori supravieţuiau persecuţiilor şi doar cei prudenţi se bucurau de triumful adevărului. Ei formau majoritatea în conciliile ortodoxe, ca altădată în conciliabulele eretice. Dacă nu-şi puteau refuza adeziunea lor în faţa reprezentanţilor papei, trimiţîndu-le formula exactă şi definitivă a dogmei ortodoxe, dacă la început îşi exprimau această adeziune cu un entuziasm mai mult sau mai puţin sincer, victoria evidentă a papalităţii îi făcea să revină repede la sentimentul lor dominant – ura înverşunată împotriva scaunului apostolic. Atunci toate eforturile unei voinţe tenace şi toate născocirile unui spirit ingenios erau folosite pentru a contrabalansa succesul papalităţii, pentru a o lipsi de influenţa ei legitimă, pentru a-i opune o putere uzurpată şi artificială. Papa le-a fost de folos împotriva ereziei, dar după ce aceasta a fost învinsă, de ce n-ar putea ei să se lipsească de papă ? Oare patriarhul noii Rome nu putea ţine locul celui al vechii Rome ? Astfel, la fiecare triumf al ortodoxiei, care însemna şi triumful papalitaţii, avea loc în Bizanţ o reacţie anticatolică antrenîndu-i pînă şi pe ortodocşii de bună credinţă, dar nu prea isteţi.

Această reacţie specifică a durat pînă cînd o nouă erezie, mai mult sau mai puţin imperială, a zguduit conştiinţele ortodoxe, aducîndu-le aminte de nevoia unei autorităţi cu adevărat ecleziastice.

Atunci cînd, după o dominaţie de 50 de ani în Imperiul de

Răsărit, arianismul oficial a eşuat în încercările sale de a cuceri Biserica occidentală, şi cînd un spaniol, binecuvîntat de pontifii din Roma şi Milano, a venit la Constantinopol ca să instaureze aici ortodoxia, rolul preponderent pe care papalitatea l-a jucat în marea luptă şi în triumful definitiv al adevăratei dogme trinitare a fost de natură să atragă înverşunarea paşnicilor ierarhi greci ce erau semi-arieni sub Constanţiu şi Valens, făcîndu-i să devină cu adevărat ortodocşi sub Teodosie. Reuniţi (în 380 e.n.) într-o adunare pe care un mare sfînt de pe vremea aceea[1] a caracterizat-o prin termeni binecunoscuţi, ei s-au constituit de la sine într-un conciliu ecumenic – ca şi cînd întreaga creştinătate occidentală n-ar fi existat – înlocuind în mod arbitrar simbolul Niceei, acest stindard comun al ortodoxiei universale atît în Orient cît şi în Occident, printr-o nouă formulă de provenienţă exclusiv orientală şi au desăvîrşit opera anticanonică, acordînd episcopului Constantinopolului, ce nu depindea decît de episcopul din Haricleea, demnitatea primului patriarh al Bisericii orientale în detrimentul scaunelor apostolice din Alexandria şi Antiohia, recunoscute de marele conciliu de la Niceea. Dacă, în general, suveranii pontifi au fost la fel de ambiţioşi pe cît ne place nouă să credem sau dacă apărarea drepturilor legitime le-a fost pe plac mai mult decît menţinerea păcii universale, separarea celor două Biserici părea inevitabilă după 381 e.n. Însă papa Damase, cu mărinimia şi spiritul său creştin, a ştiut să prevină această calamitate. Considerînd că simbolul Constantinopolului este la fel de ortodox ca şi cel al Niceei şi că articolul suplimentar despre Sfîntul Duh era întemeiat – deoarece noua erezie a *pneumatomahilor* nega faptul că Sfîntul Duh provenea din Dumnezeu, făcînd din cea de-a treia ipostază o simplă creaţie a Fiului – papa a aprobat, în numele său şi în numele întregii Biserici latine, actul dogmatic al conciliului grec, căruia i-a conferit astfel valoarea unui adevărat conciliu ecumenic. Iar uzurparea patriarhatului prin scaunul de la Constantinopol a fost trecută sub tăcere.

Rolul papalităţii în istoria principalelor erezii hristologice în secolul următor a fost mai mare decît în timpul luptelor ariene din secolul al IV-lea. Majoritatea episcopilor greci (cea de a treia grupare) s-a compromis în mod ruşinos prin participarea sa pasivă la

1. Sfîntul Grigore Teologul.

furtul de la Efes, cînd mulţimea prelaţilor ortodocşi a fost nevoită nu numai să asiste la asasinarea Sfîntului Flavian, ci să subscrie la o profesiune de credinţă eretică. În contrast cu această slăbiciune criminală, papalitatea a apărut în persoana Sfîntului Leon cel Mare în toată puterea morală şi măreţia sa. În Calcedonia, numeroşii episcopi greci care au luat parte la furtul lui Discur au fost nevoiţi să ceară spăşiţi iertare emisarilor papei Leon, care a fost aclamat drept conducătorul divin şi inspirat al Bisericii universale. Un asemenea omagiu în numele dreptăţii şi adevărului era prea mult pentru mediocritatea morală a acestor ierarhi corupţi. Reacţia anticatolică s-a manifestat de îndată, la acelaşi conciliu din Calcedonia. După ce au elogiat cu entuziasm epistola dogmatică a papei drept „cuvintele preafericitului apostol Petru", episcopii bizantini au încercat să substituie acestor cuvinte apostolice o formulă echivocă, lăsînd poarta deschisă ereziei[1]. Eşuînd, au mutat acţiunea lor anticatolică pe un alt plan, proclamînd într-o adunare ilegală întîietatea jurisdicţiei patriarhului imperial asupra întregului Orient şi egalitatea lui cu papa. Cu toate acestea, un asemenea act, îndreptat împotriva suveranului pontif, a trebuit să fie supus cu umilinţă de către greci chiar confirmării papei, care l-a anulat în întregime. Şi totuşi, conciliul din Calcedonia a rămas în istorie ca o victorie strălucită a papalităţii. Gruparea ortodocşilor anticatolici nu se putea mulţumi cu un asemenea rezultat. De data asta, reacţia a fost hotărîtoare şi definitivă. Deoarece ortodoxia pură era prea romană, s-a acceptat erezia. Patriarhul Acacius a acceptat *Henoticonul* împăratului Zenon – un compromis cu monofizitismul. Excomunicat de papă, a avut tristul privilegiu de a da numele său primei schisme formale între Orient şi Occident. Dar principalele împrejurări ale acestei reacţii anticatolice au împiedicat-o să se transforme într-o sciziune definitivă. Gruparea semi-ortodoxă s-a discreditat în schisma lui Acacius prin concesiile pe care a fost nevoită să le facă ereziei în vigoare – concesii care, zguduind conştiinţa religioasă a credincioşilor, nu satisfăceau deloc pretenţiile ereticilor. Aceştia, încurajaţi de *Henoticonul* pe care l-au respins cu dispreţ, au aţîţat întregul Egipt, ameninţînd cu separarea de Imperiu. Pe de altă parte, călugării ortodocşi, disperaţi de

1. Peste acest episod trist s-a trecut repede în actele Conciliului, însă el reiese cu o claritate surprinzătoare din relatarea istoricului ecleziast Evagrie.

trădarea ierarhilor, au instigat la răscoale în Siria şi Asia Mică ; la Constantinopol, pînă şi mulţimea l-a aplaudat pe călugărul ce agăţase de mantia patriarhului schismatic bula de excomunicare pe care a lansat-o papa.

Nu era o dovadă de abilitate să menţii o asemenea stare de lucruri ; din iniţiativa conducerii imperiale, urmaşii lui Acacius s-au arătat din ce în ce mai concilianţi. În cele din urmă, sub împăratul Iustin cel Bătrîn, pacea ecleziastică a fost încheiată în favoarea şi onoarea papalităţii. Ca să-şi dovedească ortodoxia şi să fie primiţi în sînul Bisericii romane, episcopii din Orient s-au văzut siliţi să accepte şi să subscrie fără rezerve la formula dogmatică a papei Hormisdas[1], adică să recunoască implicit autoritatea doctrinală supremă a scaunului apostolic[2]. Supunerea ierarhilor greci n-a fost totală : ei încă se mai gîndeau la o înţelegere cu monofiziţii împotriva scaunului Sfîntului Petru. Dar uneltirile lor n-au putut împiedica o nouă manifestare a puterii pontificale (consemnată în cărţile liturgice ale Bisericii greco-ruse), cînd papa Sfîntul Agapet[3], venind la Constantinopol din motive politice, a destituit, cu autoritatea sa, un patriarh suspectat de monofizitism, l-a înlocuit cu unul ortodox şi i-a obligat pe toţi episcopii greci să subscrie din nou la formula lui Hormisdas. În timpul acesta, armatele lui Iustinian au triumfat în Africa şi Italia ; Roma a fost cucerită de ostrogoţi, iar papa redevenea de fapt un supus al împăratului bizantin. În aceste condiţii şi sub influenţa veleităţilor monofizite ale soţiei sale, Iustinian şi-a schimbat optica în privinţa conducătorului Bisericii. Gruparea anticatolică a căpătat curaj, iar papa Vigile[4], prizonier la Constantinopol, a fost nevoit să suporte toate consecinţele unei reacţii victorioase. Conducătorul suprem al Bisericii a salvat ortodoxia, dar s-a văzut profund umilit în demnitatea sa de şef suveran al puterii ecleziastice. Nu peste mult timp, un episcop din Constantinopol s-a crezut destul de puternic ca să uzurpe titlul de

1. Hormisdas – papă între anii 514-523. A favorizat reinstaurarea la Constantinopol a ortodoxiei creştine (*Formulorul lui Hormisdos*), după criza monofizită (n.t.).

2. Patriarhul Constantinopolului, Ioan, i-a scris papei : *primo solus est quia in sede apostolico inviolabilis semper cotholica custoditur religio* (Labbe, Concil. VIII, 451-2) – Există salvare pentru că în scaunul apostolic s-a păstrat totdeauna inviolabilă religia catolică.

3. Sfîntul Agapet (Agapet I) – papă între anii 535-536 (n.t.).

4. Vigile – papă între anii 537-555 (n.t.).

patriarh ecumenic. Acest episcop, ortodox în doctrina lui, ascet exemplar în viaţa particulară, a înfăptuit idealul marii grupări anticatolice. Dar o nouă fantezie imperială a fost de ajuns ca să spulbere iluzia acestei ortodoxii precare. În concepţia împăratului Heraclius[1], monotelismul, grupîndu-i pe ortodocşi şi pe monofiziţii moderaţi, trebuia să restabilească pacea în Imperiu, să consolideze religia greacă şi să o elibereze definitiv de sub influenţa romană.

Înaltul cler din întregul Orient a îmbrăţişat aceste vederi fără rezerve. Scaunele patriarhale au fost ocupate de eretici mai mult sau mai puţin zeloşi, iar monotelismul a devenit, pentru o jumătate de secol, religia oficială din Imperiul bizantin, aşa cum semi-arianismul fusese pe timpul lui Constanţiu. Susţinătorii eroici ai ortodoxiei, cîţiva călugări în frunte cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul, s-au refugiat la Roma. Încă o dată, apostolul Petru şi-a recunoscut fraţii.

O lungă succesiune de papi, de la Severin[2] pînă la Sfîntul Agathon[3], a opus greşelii imperiale o rezistenţă fermă ; unul din ei, Sfîntul Martin[4], scos din altar de soldaţi şi tîrît ca un criminal de la Roma la Constantinopol, şi de acolo în Crimeea, şi-a dat viaţa pentru credinţa ortodoxă. După cincizeci de ani de lupte, adevărul religios şi forţa morală au ieşit biruitoare. Încă o dată, puternicul imperiu, cu clerul său monden, a capitulat în faţa unui pontif sărac şi dezarmat.

La conciliul de la Constantinopol (al şaselea ecumenic), s-a glorificat scaunul apostolic de la Roma drept o autoritate nesupusă greşelii ; iar episcopii greci l-au întîmpinat Agathon prin aclamaţiile cu care părinţii din Calcedonia l-au salutat odinioară pe Sfîntul Leon cel Mare. Dar şi de data asta, o reacţie puternică n-a întîrziat să urmeze unui moment de entuziasm. Dacă adevăraţii eroi ai ortodoxiei, precum Sfîntul Maxim Mărturisitorul, n-au găsit cuvinte îndeajuns de puternice ca să exalte demnitatea şi meritele scaunului de la Roma, ortodocşii anticatolici, profitînd de meritele sale, au fost prea invidioşi pe demnitatea lui ca s-o recunoască.

1. Heraclius I – împărat bizantin între anii 610-641 ; întemeietorul dinastiei Heraclizilor (n.t.).
2. Severin – papă ales în 638, dar uns în 640 (n.t.).
3. Sfîntul Agathon – papă între anii 678-681. A condamnat erezia monotelistă la conciliul de la Constantinopol (680) (n.t.).
4. Sfîntul Martin – papă între anii 649-655 ; a condamnat monotelismul la conciliul de la Latran (n.t.).

Umiliţi şi iritaţi de şirul mare de eretici şi de autori de erezii care murdăriseră scaunul de la Constantinopol şi care trebuiau să fie excomunicaţi de conciliu, episcopii greci au inventat cu titlu de revanşă erezia papei Honorius şi au făcut-o cunoscută emisarilor romani ai papei. Fără a se mulţumi cu atît, la cîţiva ani după conciliu, s-au adunat din nou la Constantinopol în palatul imperial (*in Trullo*) încercînd, prin intermediul născocirilor absurde, să atribuie acestui conciliabul o autoritate ecumenică, fie considerîndu-l, contrar evidenţei, ca pe o continuare la cel de-al şaselea conciliu, fie (asta e obişnuita duplicitate a minciunii) făcînd din el epilogul celor de-al cincilea şi al şaselea concilii, sub numele bizar de *quini-sexte*. Scopul acestor fraude absurde reieşea clar din anumite canoane publicate de părinţii de la Trullanum, care condamnau mai multe deprinderi disciplinare şi ritualice ale Bisericii romane. Era o justificare anticipată a schismei ; şi dacă ea nu s-a produs atunci, cu două secole înaintea lui Fotie, s-a datorat împăratului iconoclast Leon Isaurianul, care a zădărnicit planurile viclene ale ortodocşilor anticatolici.

A fost cea mai violentă, dar şi ultima, erezie imperială. Odată cu ea, au luat sfîrşit toate negaţiile indirecte şi mascate ale ideii creştine. După condamnarea iconoclaştilor, dogma ortodoxă fundamentală (uniunea desăvîrşită a Creatorului şi a creaţiei) a fost stabilită în linii mari şi devenea un fapt împlinit. Însă cel de-al şaptelea conciliu ecumenic (în 787 e.n.), care a dus la bun sfîrşit această operă, fusese reunit sub auspiciile papei Adrian I şi acceptase drept normă a hotărîrilor sale o epistolă dogmatică a pontifului. Era tot o victorie a papalităţii ; deci nu putea fi „ triumful ortodoxiei". Asta s-a întîmplat după o jumătate de secol, atunci cînd, după o reacţie iconoclastă relativ palidă (aceea a dinastiei armeniene), gruparea ortodocşilor anticatolici a reuşit, în sfîrşit, în 842 e.n., să înfrîngă fără ajutorul papei ultimele rămăşiţe ale ereziei imperiale şi să o includă împreună cu celelalte într-o anatemă solemnă[1]. Într-adevăr, ortodoxia bizantină părea să triumfe în 842 e.n. : lumina şi gloria sa, măreţul Fotie, apăruse deja la curtea pioasei împărătese Teodora (care a pus să fie masacraţi o sută de mii de eretici paulicieni), ca să ajungă repede pe tronul patriarhilor ecumenici.

---

1. Amintirea acestui fapt s-a perpetuat printr-o sărbătoare ce poartă numele de *triumful ortodoxiei*, cînd se repetă anatema din 842.

Schisma inaugurată de Fotie (867 e.n.) şi înfăptuită de Mihail Kerularios[1] (1054) era strîns legată de „triumful ortodoxiei" şi realiza pe deplin idealul visat încă din secolul al IV-lea de gruparea ortodocşilor anticatolici. Odată stabilită definitiv adevărata dogmă, toate ereziile condamnate fără drept de apel, iar papa devenit inutil, nu mai rămînea decît să fie desăvîrşită opera, prin despărţirea formală de Roma. Asta era şi soluţia ce convenea cel mai bine împăraţilor bizantini, care au înţeles în sfîrşit că nu merita osteneala să trezească, prin compromisuri dogmatice între creştinism şi păgînism, susceptibilitatea religioasă a supuşilor şi să-i lase în seama papalităţii, cînd se puteau foarte bine concilia o ortodoxie strict teoretică cu un Stat politic şi social păgîn. Fapt foarte semnificativ şi nu îndeajuns de remarcat : din 842 e.n., nu a mai fost nici un împărat *eretic* sau vreun *autor de erezii* la Constantinopol, iar buna înţelegere între Biserica de Răsărit şi Statul bizantin n-a fost nici măcar o singură dată serios zguduită. Cele două puteri erau legate printr-o idee comună : negarea creştinismului ca forţă socială, ca principiu motor al progresului istoric. Împăraţii au acceptat, odată pentru totdeauna *ortodoxia* ca dogmă abstractă, iar ierarhii ortodocşi au binecuvîntat *in saecula saeculorum*[2] păgînismul din viaţa publică. Şi, fiindcă *sine sanguine nullum pactum*[3], un nemaipomenit masacru de o sută de mii de paulicieni a întărit alianţa Imperiului roman cu Biserica.

Această aşa-zisă ortodoxie bizantină nu era în realitate decît *erezia înăbuşită*. Adevărata dogmă centrală a creştinismului e comuniunea intimă şi totală a divinului cu umanul, fără să se amestece şi fără să se despartă. Consecinţa necesară a acestui adevăr (ca să ne limităm la sfera practică a existenţei umane) e primenirea vieţii sociale şi politice prin spiritul Evangheliei, adică Statul şi societatea creştinate. În locul acestei uniuni sintetice şi organice a divinului cu umanul, s-a ajuns la confuzia celor două elemente, prin separarea lor, prin absorbirea şi suprimarea unuia sau altuia. Mai întîi, s-au *confundat* divinul şi umanul în persoana sacră a Împăratului. Cum în concepţia confuză a arienilor, Hristos era o fiinţă hibridă, mai mult decît un om şi mai puţin decît

1. Mihail Kerularios – patriarh al Constantinopolului între anii 1043-1059 (n.t.).
2. În veacul vecilor.
3. Nici un pact fără sînge.

Dumnezeu, la fel cezaro-papismul – acest arianism politic – confunda, fără să le unească, puterea temporală şi cea spirituală, făcînd din autocrat mai mult decît un şef de stat, fără puterea de a fi şi adevăratul conducător al Bisericii.

Societatea religioasă a fost separată de cea profană, prin izolarea ei în mănăstiri şi abandonarea *forum*-ului în seama legilor şi a pasiunilor păgîne. Dualismul nestorian, condamnat în teologie, a devenit chiar fundamentul vieţii bizantine. Pe de altă parte, idealul religios a fost redus la pura contemplaţie, adică la absorbirea spiritului omenesc în divinitate – ideal cu precădere monofizit. În privinţa vieţii morale, forţa ei activă a fost înlăturată impunîndu-i-se drept ideal suprem supunerea oarbă în faţa puterii, chietismul, adică negarea voinţei şi a energiei omeneşti – erezie monotelistă. În sfîrşit, prin ascetismul exagerat s-a încercat suprimarea naturii trupeşti, *demolarea imaginii* vii a Încarnării divine – aplicare inconştientă, dar logică, a ereziei iconoclaste.

Contradicţia profundă între ortodoxia mărturisită şi erezia practicată era un principiu de moarte pentru Imperiul bizantin – adevărată cauză a decăderii sale. Era un fapt cert că acesta o să se prăbuşească, mai ales din cauza Islamului. Islamul e bizantinismul autentic, eliberat de orice contradicţie interioară. E reacţia sinceră şi totală a spiritului oriental împotriva creştinismului, un sistem în care dogma e strîns legată de legile vieţii, în care credinţa individuală e în deplin acord cu starea socială şi politică.

Se ştie că mişcarea anticreştină care s-a manifestat prin ereziile imperiale a dus în secolele VII şi VIII la două doctrine, dintre care una (aceea a monotelismului) nega indirect *libertatea umană*, iar cealaltă (a iconoclaştilor) respingea implicit *fenomenalitatea divină*. Afirmarea *directă şi explicită* a acestor două erori a constituit esenţa religioasă a Islamului, care vedea în om o formă finită, fără nici o libertate, iar în Dumnezeu o libertate infinită, fără nici o formă. Între Dumnezeu şi om, situaţi astfel la cei doi poli opuşi ai existenţei, nu mai era nici o înlănţuire, orice materializare a divinului şi orice spiritualizare a omului fiind excluse ; religia se reducea la un raport cu totul exterior între Creatorul atotputernic şi creaţia lipsită de libertate ce nu datora stăpînului decît un *devotament orb* (acesta e sensul cuvîntului arab *islam*). Manifestarea devotamentului exprimat într-o scurtă formulă de rugăciune, care trebuie repetată la fel în fiecare zi, la ore fixe, constituie

întregul fond religios al spiritului oriental, ce a rostit primul cuvînt prin gura lui Mahomed. Acestei simplităţi a ideii religioase îi corespunde o concepţie la fel de simplă despre problematica socială şi politică : omul şi omenirea nu trebuie să progreseze prea mult ; nu există primenire morală pentru individ, cu atît mai mult pentru societate ; totul se reduce la nivelul existenţei pur naturale ; idealul e redus pînă la limitele ce-i asigură înfăptuirea imediată. Societatea musulmană nu putea avea alt scop decît extinderea puterii materiale şi bucurarea de binefacerile de pe pămînt. Propagarea Islamului pe calea armelor şi guvernarea asupra credincioşilor printr-o putere absolută şi potrivit regulilor unei justiţii elementare cuprinse în Coran – iată misiunea Statului musulman, pe care îi va fi greu să n-o îndeplinească cu succes. În ciuda înclinaţiei către minciună, inerentă tuturor orientalilor ca indivizi, perfectul acord între credinţe şi instituţii conferă întregii vieţi musulmane caracterul adevărului şi al onestităţii, pe care lumea creştină nu le-a atins niciodată. Fără îndoială, creştinătatea în ansamblu a păşit pe calea progresului şi a transformării ; înălţimea idealului său nu ne permite s-o judecăm definitiv, după diferitele stadii din trecut şi de astăzi. Dar bizantinismul, care a fost *în principiu* ostil progresului creştin, care a vrut să reducă întreaga religie la un fapt împlinit, la o formulă dogmatică şi la o ceremonie liturgică, acest anticreştinism ascuns îndărătul unei măşti ortodoxe, în neputinţa sa morală a făcut loc anticreştinismului autentic şi sincer al Islamului. E curios de constatat că noua religie, cu dogma ei fatalistă, a apărut chiar în clipa cînd împăratul Heraclius inventa erezia monotelistă, adică negarea mascată a libertăţii şi forţei omeneşti. Prin acest artificiu s-a urmărit consolidarea religiei oficiale, readucerea la matcă a Egiptului şi Asiei. Însă Egiptul şi Asia au ales soluţia arabă în locul expedientului bizantin. Dacă nu am ţine seama de îndelungatul proces anticreştin din Imperiul de Apus, nu ar fi nimic mai surprinzător ca uşurinţa şi rapiditatea cuceririi musulmane. Au fost de ajuns cinci ani pentru a reduce la o existenţă arheologică trei mari patriarhate ale Bisericii orientale. Nu trebuiau făcute convertiri, nu era decît un vechi văl ce trebuia sfîşiat.

Istoria a judecat şi condamnat Imperiul de Apus. Nu numai că nu şi-a putut îndeplini misiunea – întemeierea Statului creştin – dar a dus la eşuarea operei istorice a lui Iisus Hristos. Nereuşind să falsifice dogma ortodoxă, a redus-o la ceva fără valoare, a vrut

să submineze din temelii edificiul păcii creştine, opunîndu-se guvernării centrale a Bisericii universale, înlocuind în viaţa publică legea evanghelică prin tradiţiile Statului păgîn. Bizantinii au crezut că, pentru a fi cu adevărat creştini, era de ajuns păstrarea dogmelor şi ritualurilor sacre ale ortodoxiei, fără să se sinchisească de creştinarea vieţii sociale şi politice, fiind de părere că le era îngăduit şi că era chiar demn de laudă să izoleze creştinismul într-un turn de fildeş, lăsînd locurile publice pe seama principiilor păgîne. Nu s-au plîns de destinul lor. Au avut ce au dorit : şi-au păstrat dogma şi ritul, numai puterea socială şi politică a căzut în mîinile musulmanilor – moştenitorii legitimi ai păgînismului.

Misiunea de a întemeia Statul creştin, respinsă de Imperiul bizantin, a fost transferată lumii romano-germane, francilor şi germanilor. Aceasta a fost dusă la îndeplinire cu ajutorul singurei puteri creştine ce avea dreptul şi obligaţia s-o facă – puterea Sfîntului Petru, posesorul cheilor Împărăţiei. Să observăm coincidenţa datelor. Prima piatră de temelie a viitorului imperiu occidental a fost pusă în 496 e.n., prin botezul şi încoronarea regelui franc Clovis, epocă în care schisma lui Acacius, după cîteva încercări neizbutite de acomodare, părea că separă definitiv de Biserica catolică întreaga creştinătate orientală. Sincronismul din anul 754 e.n. este şi mai frapant : chiar în clipa cînd un mare conciliu iconoclast, la Constantinopol, recunoştea, sub aparenţa unei autorităţi ecumenice, ultima şi cea mai violentă din ereziile imperiale, special îndreptată împotriva Bisericii romane, papa Ştefan îl încorona la Reims (sau la Saint-Denis – cine ştie ?) pe tatăl lui Charlemagne, spunîndu-i : *Quia ideo vos Dominus per humilitatem meam mediante S. Petro unxit in reges ut per vos sua sancta exaltetur Ecclesia et princeps apostolorum suam recipiat justitiam*[1]. Regalitatea carolingiană era legată de papalitate printr-un raport de filiaţie directă. Papa, se spunea într-o cronică veche, *per auctoritatem apostolicam jussit Pippinum regem fieri*[2]. – Acest act şi urmările sale fireşti (cucerirea Italiei de către franci, donaţia lui Pepin şi încoronarea lui Charlemagne ca împărat roman) au fost cauza reală şi viitoare a separării Bisericilor. Transferînd sceptrul

1. Fiindcă de aceea Dumnezeu, prin mine smeritul şi prin Sfîntul Petru, v-a uns pe voi regi şi prin voi se înalţă Biserica Sa sfîntă, iar primul dintre apostoli îi primeşte dreptatea.

2. Prin autoritatea apostolică a hotărît ca Pepin să fie rege.

imperial unui barbar occidental, papa devenea străin şi ostil grecilor. Ca să nu mai aibă nici un punct de sprijin la Constantinopol, trebuia ca împăraţii să renunţe definitiv la pretenţiile lor eretice, dînd posibilitatea unirii tuturor „ortodocşilor" sub drapelul anticatolic. Aşa s-a şi întîmplat : „triumful ortodoxiei" şi schisma lui Fotie au fost răspunsul bizantin la încoronarea lui Charlemagne. Nu era vorba de o dispută teologică, nici de o rivalitate ierarhică : vechiul imperiu al lui Constantin nu voia să cedeze locul noii puteri occidentale ivită din alianţa intimă dintre papalitate şi regatul francilor. Restul nu era decît pretext şi recuzită. În confirmarea acestei maniere de a vedea lucrurile vine şi faptul că, după Fotie, schisma a fost suspendată vreme de un secol şi jumătate – chiar în perioada cînd creştinătatea occidentală, nou organizată, părea că se prăbuşeşte, cînd papalitatea, aservită unei oligarhii depravate, şi-a pierdut demnitatea morală şi religioasă, iar dinastia carolingiană se irosea în lupte intestine. Dar, de îndată ce puterea imperială a fost reinstaurată, trecînd în mîinile puternice ale regilor germani, iar reşedinţa papală a fost din nou ocupată de oamenii Bisericii, la Constantinopol mişcarea anticatolică a izbucnit cu violenţă, iar separarea a fost definitiv săvîrşită.

Imperiul franco-german a făcut reale eforturi ca să ducă la îndeplinire misiunea pe care i-o impunea demnitatea sa de Stat creştin. În ciuda viciilor şi a neorînduielilor sale, noua societate occidentală avea, în comparaţie cu Imperiul bizantin, un enorm avantaj : conştiinţa neajunsurilor sale şi nevoia profundă de a scăpa de ele – drept dovadă, nenumăratele concilii convocate de papi, împăraţi şi regi ca să înfăptuiască reformele morale în sînul Bisericii, ca să apropie Statul social de idealul creştin. Triumful acestor reforme a fost incomplet, dar trebuie observat că lumea s-a preocupat de ele, nevrînd să accepte în principiu contradicţia între adevăr şi viaţă, aşa cum a făcut lumea bizantină, care nu s-a gîndit niciodată să armonizeze condiţia socială cu credinţa, care nu a înfăptuit nici o reformă morală, care nu a fost interesată în concilii decît de formulele dogmatice şi de pretenţiile ierarhice.

Recunoscînd meritele lui Charlemagne, ale lui Otto cel Mare, ale sfinţilor Henric şi Ludovic, trebuie să spunem că, în mare, monarhia în Evul Mediu – atît sub forma fictivă a Imperiului roman, cît şi sub cea reală a unei regalităţi naţionale – nu a îndeplinit misiunea Statului creştin, n-a izbutit să organizeze definitiv

societatea potrivit idealului creştin. Chiar marii suverani erau departe de a înţelege problema socială şi politică a creştinismului în toată plenitudinea ei ; concepţia lor, oricît de imperfectă era, s-a dovedit a fi prea la înălţime pentru urmaşi. Era în vigoare politica împăratului Henric al IV-lea şi a regelui Filip cel Frumos şi nu cea a sfinţilor predecesori. Politica a pregătit reforma lui Luther şi a justificat dinainte Revoluţia franceză. Imperiul german, creat de pontificatul roman, a rupt această legătură de filiaţie, făcîndu-se *rivalul* papalităţii. A fost cel dintîi pas şi cel mai important pe calea revoluţionară. Rivalitatea între Fiu şi Tată nu putea fi principiul organic al unei ordini sociale. Epuizîndu-şi forţele de-a lungul a două secole în lupta anticreştină, opunîndu-se chiar temeliei unităţii catolice, Imperiul german şi-a pierdut de fapt şi de drept supremaţia internaţională. Fără a se sinchisi de acest Imperiu roman fictiv, toate statele europene s-au constituit în organisme complete şi absolut independente. Tot papalitatea, apărîndu-se de atacurile Imperiului german, a trebuit să-şi asume marea sarcină de care nu era demnă şi care-i era cu neputinţă de îndeplinit.

Nu ne propunem să lăudăm sau să apărăm aici opera istorică a unui Grigore al VII-lea sau a unui Inocenţiu al III-lea. S-au găsit destui să o facă, în acest secol, printre care distinşii istorici protestanţi, ca Voigt, Hurter, Neander, apologeţi şi autori de panegirice. Tot ceea ce marii papi din Evul Mediu, în afara domeniului pur spiritual, au făcut pentru cultura popoarelor europene, pentru pacea internaţională şi pentru buna ordine socială, e cu atît mai meritoriu cu cît au îndeplinit o funcţie de ale cărei roade nu s-au bucurat imediat. În zoologie şi medicină se cunosc cazuri cînd un organism tînăr şi viguros, afectat din întîmplare în unul din organele sale fundamentale, transferă temporar funcţia lui altui organ conducător (ceea ce numim *organe vicariant, vikarirendes Organ*). Papalitatea imperială sau Imperiul papal al lui Inocenţiu al III-lea şi Inocenţiu al IV-lea nu putea dura la nesfîrşit. Erau necesari oameni cu totul deosebiţi, care să se potrivească particularităţilor unei politici moderne, vaste şi complicate, subordonînd-o scopului spiritual şi universal. Unor papi care au ridicat politica la înălţimea acţiunii morale, i-au urmat alţii, mai numeroşi, care au coborît religia la nivelul lucrurilor materiale. Dacă istoricii protestanţi au glorificat înaltele fapte ale Imperiului pontifical, decadenţa lui subită e atestată de cel mai mare scriitor catolic în versuri nemu-

ritoare, care invoca un nou Charlemagne spre a pune capăt confuziei nefaste între cele două puteri în Biserica romană (Dante, *Infernul*, cîntul al XIX-lea ; *Purgatoriul*, cîntul al VI-lea şi al XVI-lea).

Într-adevăr, dacă privim stadiul politic şi social al Europei la sfîrşitul Evului Mediu, trebuie să recunoaştem că papalitatea, lipsită de organul ei laic şi silită să cumuleze cele două funcţii, n-a putut să confere o organizare cu adevărat creştină societăţii pe care a condus-o. Unitatea internaţională şi pacea creştină nu existau. Popoarele erau hărăzite războaielor fratricide ; numai o intervenţie supranaturală a putut salva existenţa naţională a Franţei.

Organizarea socială a Europei, ce avea ca bază raportul dintre învingători şi învinşi, păstra mereu caracterul anticreştin al inegalităţii şi asupririi. Viaţa publică dominată de orgoliul sîngelui – ce punea o barieră de netrecut între nobil şi sărăntoc – şi de spiritul violenţei care făcea din fiecare ţară un teatru de războaie civile şi de jafuri, o justiţie penală ale cărei atrocităţi păreau că sînt inspirate de demonii din iad – cum s-ar putea recunoaşte în toate acestea caracteristicile unei societăţi cu adevărat creştine ?

În lipsa unei puteri imperiale cu adevărat creştine şi catolice, Biserica n-a reuşit să instaureze dreptatea socială şi politică în Europa. Naţiunile şi Statele moderne, eliberate de sub tutela ecleziastică de la Reformă încoace, au încercat să facă mai mult decît Biserica. Rezultatele experienţei le vedem care sînt. Ideea creştinătăţii – această unitate insuficientă, dar reală, ce lega între ele naţiile europene – a dispărut ; filosofia revoluţionară a făcut eforturi lăudabile ca să înlocuiască această unitate cu aceea a seminţiei omeneşti : se ştie cu ce succes. Militarismul universal a transformat popoare întregi în armate duşmane şi fost el însuşi alimentat de o ură naţională aşa cum Evul Mediu n-a cunoscut niciodată ; antagonismul social profund şi ireconciliabil ; lupta de clasă ce ameninţa să treacă totul prin foc şi sabie ; diminuarea progresivă a forţei morale în oameni, manifestată prin numărul tot mai mare de nebunii, sinucideri şi crime – iată suma progreselor pe care Europa *laicizată* le-a înfăptuit de vreo trei, patru secole[1].

1. Vorbesc aici de rezultatul general ; în privinţa progreselor parţiale, ele sînt incontestabile. Să semnalăm numai îmblînzirea legilor penale, abolirea torturii. Avantajul e considerabil, dar poate fi socotit definitiv ? Dacă războiul social ar izbucni într-o zi cu furia unei uri îndelung înăbuşite, am vedea lucruri nemaipomenite. Întîmplări de rău augur, actele mezenciene, au avut loc deja între Paris şi Versailles, în 1871.

Cele două mari experienţe istorice, aceea a Evului Mediu şi aceea a timpurilor moderne, par a dovedi cu hotărîre că nici Biserica lipsită de o putere laică distinctă, dar solidară cu ea, nici Statul laic abandonat propriilor forţe nu pot izbuti să instaureze pe pămînt dreptatea şi pacea creştine. Alianţa intimă, uniunea organică a celor două puteri, *fără ca ele să se amestece şi fără să se despartă*, iată condiţia necesară a adevăratului progres social. Trebuie să ştim dacă există în lumea creştină o putere în stare să reia cu mai mare speranţă opera lui Constantin şi a lui Charlemagne.

Caracterul profund religios şi monarhic al poporului rus, cîteva fapte profetice din trecutul său, enorma populaţie compactă din Imperiu, marea forţă latentă a spiritului naţional în contrast cu sărăcia şi vidul existenţei actuale – toate acestea păreau să arate că destinul istoric al Rusiei e acela de a da Bisericii universale puterea politică necesară pentru salvarea şi primenirea Europei şi a lumii întregi.

Marile opere nu pot fi îndeplinite cu mijloace mici. Nu e vorba de un compromis confesional între două ierarhii, nici de un tratat diplomatic între două guvernări : trebuie stabilită înainte de toate o legătură morală şi intelectuală între conştiinţa religioasă a Rusiei şi adevărul Bisericii universale. Pentru a face acceptabil în ochii noştri adevărul unui principiu a cărui apariţie istorică ne e străină şi chiar ostilă, e necesar să ne întoarcem la cele dintîi raţiuni ale acestui adevăr, în optica fundamentală a creştinismului.

În prima carte a lucrării mele (partea critică şi polemică) am vrut să arăt ce-i lipseşte Rusiei de astăzi ca să-şi poată îndeplini misiunea teocratică ; în cea de-a doua, am expus teologic şi istoric bazele unităţii universale întemeiată de Hristos (moharhia ecleziastică) ; în cea de-a treia, mi-am propus să leg ideea teocraţiei (a Trinităţii sociale) de ideea teosofică (Sfînta Treime[1]).

Această lucrare e rezumatul unei opere mai întinse în limba rusă, la care lucrez de şapte ani, dar care n-a putut să apară în ţara

1. Ca să-mi susţin gîndul, am fost nevoit uneori să folosesc traducerea literară a anumitor pasaje biblice. Am crezut că trebuie să alătur şi textul ebraic, nu ca să etalez o ştiinţă de-a dreptul elementară, ci ca să-mi justific traducerea care ar fi putut părea bizară şi arbitrară. De vreme ce nu există regulă absolut obligatorie pentru transcrierea latină a cuvintelor ebraice, am căutat s-o potrivesc pe a mea la pronunţia franceză, evitînd în acelaşi timp complicaţiile tipografice.

mea ; primul volum, publicat la Agram (în Croaţia), în 1887, a fost interzis de cenzura rusă. În aceste condiţii, mi s-a părut mai practic să-mi scurtez opera şi să o adresez unui public mai numeros[1]. Nădăjduiesc din toate puterile să apuc ziua cînd patria mea o să cunoască binele de care are nevoie – libertatea religioasă. În aşteptare, n-am crezut că-mi este permis să păstrez tăcere şi am văzut în această ediţie franceză mijlocul cel mai eficace de a face auzit adevărul.

Am suprimat sau redus la minimum, în primele două părţi din lucrare, subiectele asupra cărora nu puteam decît repeta ceea ce a fost spus mai bine de alţii. În privinţa detaliilor referitoare la starea religiei şi a Bisericii în Rusia, sînt fericit că îi pot trimite pe cititori la volumul al III-lea al binecunoscutei lucrări a lui Anatole Leroy – Beaulieu, *Imperiul ţarilor*. Cititorul din Occident va găsi informaţii utile şi interesante în cartea lui R.P. Tondini *Papa de la Roma şi papii Bisericilor orientale*.

Ca să închei această lungă prefaţă, iată o parabolă care-o să facă poate mai clar punctul meu de vedere general şi raţiunea de a fi scris prezenta lucrare.

Un mare arhitect, plecînd într-o călătorie îndepărtată, şi-a chemat discipolii şi le-a spus : „Ştiţi că am venit aici ca să reconstruiesc principalul sanctuar din ţară, care fusese distrus de un cutremur. Am început opera : am trasat planul general, terenul e pregătit, iar temelia construită. O să mă înlocuiţi cît timp lipsesc eu. Am să mă întorc, dar nu ştiu cînd. Lucraţi ca şi cînd ar trebui să faceţi treaba fără mine. Acum e cazul să aplicaţi învăţătura pe care v-am dat-o. Am încredere în voi, nu vă impun eu toate detaliile operei. Urmaţi doar regulile din arta noastră. În rest, vă las temelia solidă a Templului, construită de mine, şi planul general pe care l-am schiţat : o să vă fie de ajuns, dacă sînteţi fideli datoriei voastre. Eu n-o să vă părăsesc : în spirit şi gîndire, o să fiu tot timpul cu voi." Şi-i conduse la locul noii biserici, le arătă temelia şi le dădu planul. – După plecarea lui, discipolii porniră lucrul de comun acord ; o treime din construcţie fu ridicată. Cum opera era foarte mare şi deosebit de complicată, a fost nevoie şi de alţi discipoli. Între principalii conducători ai lucrării izbucni contro-

1. Reamintim cititorilor broşura *Ideea rusă*, publicată în 1888 de Soloviov, la Paris, din aceleaşi motive (nota ediţiei franceze).

versa. Unii susţineau că dintre cele două lucruri lăsate moştenire de maestrul absent – temelia edificiului şi planul general – numai ultimul era important şi obligatoriu, de vreme ce nimic nu-i împiedica să lase baltă temelia începută şi să construiască pe alt loc. Combătuţi energic de restul colegilor, aceştia au mers, în înverşunarea certei lor, pînă la a susţine (contrar propriului sentiment, de mai multe ori afirmat) că maestrul n-a construit niciodată, nici n-a trasat temelia Templului, că totul nu era decît o născocire a adversarilor lor. Dintre aceştia, pentru a apăra importanţa temeliei, mulţi au căzut în cealaltă extremă, susţinînd că singurul lucru cu adevărat serios în toată treaba era baza edificiului, construită de maestru, că sarcina lor consta numai în păstrarea, repararea şi întărirea părţii deja existente a edificiului, fără să se gîndească s-o termine în întregime, deoarece – spuneau ei – desăvîrşirea operei e rezervată exclusiv maestrului, cînd acesta se va întoarce. Cum extremele se atrag, cele două grupări opuse au căzut de acord asupra acestui punct : nu trebuia terminat edificiul. Doar gruparea ce ţinea să păstreze în bună stare temelia şi naosul neterminat s-a dedicat numeroaselor munci secundare, desfăşurînd o energie neobosită, în vreme ce gruparea care considera că se putea lipsi de baza unică a Templului, după eforturi zadarnice de a construi în alt loc, a declarat că nu trebuia făcut nimic : în arta arhitecturii, esenţială este, după părerea lor, teoria, contemplarea modelelor şi meditaţia asupra regulilor, şi nu executarea unui plan stabilit ; dacă maestrul le-a lăsat planul Templului său, n-a fost în scopul de a-i face să lucreze în comun la construirea lui reală, ci doar ca fiecare din ei, studiind acest plan perfect, să poată deveni în sine un arhitect desăvîrşit. Cei mai zeloşi şi-au consacrat viaţa meditînd asupra proiectului Templului ideal, învăţînd şi recitind pe de rost, în fiecare zi, explicaţiile planului, făcute de cîţiva din foştii tovarăşi, după spusele maestrului. Dar majoritatea s-a mulţumit să se gîndească la Templu o dată pe săptămînă, în restul timpului fiecare ocupîndu-se de treburile lui.

Printre aceşti lucrători s-au aflat cîţiva care, studiind planurile maestrului şi adevăratele sale explicaţii, dădură peste indicaţii precise, din care rezulta că baza Templului era construită pentru totdeauna şi nu putea fi în veci schimbată ; printre altele, se opriră asupra spuselor marelui arhitect : „Iată temelia solidă pe care am construit-o chiar eu ; pe ea trebuie înălţat Templul meu ca să poată

rezista mereu cutremurelor şi oricărei acţiuni distructive." Izbiţi de aceste vorbe, lucrătorii cei destoinici au luat hotărîrea să renunţe la separatismul lor şi să se alăture de îndată păzitorilor temeliei, ca să ia parte la opera lor conservatoare. Totuşi, s-a găsit un lucrător discipol care a spus : „Să ne recunoaştem greşeala, să dăm dreptate şi să aducem omagii foştilor noştri tovarăşi, să ne unim cu ei în jurul măreţului edificiu început, pe care l-am părăsit cu laşitate şi pe care ei au meritul de nepreţuit de a-l fi păzit şi păstrat în stare bună. Dar, înainte de toate, trebuie să fim credincioşi gîndirii maestrului. Or, maestrul n-a construit temelia pentru ca noi să nu ne atingem de ea, ci pentru ca Templul să fie înălţat acolo. Trebuie, deci, să ne adunăm cu toţii ca să ridicăm pe temelia dată întregul edificiu. Vom avea sau nu destul timp ca să-l terminăm, înainte de întoarcerea maestrului ? – asta-i o altă problemă pe care el n-a vrut s-o rezolve. El ne-a cerut anume să lucrăm, ca să înaintăm în construcţia operei, adăugînd chiar că o să facem mai mult decît el." Îndemnul acestui ucenic a părut ciudat pentru majoritatea tovarăşilor. Unii l-au numit utopist, alţii l-au acuzat de orgoliu şi înfumurare. Dar vocea conştiinţei sale îi spunea clar că maestrul absent era cu el în spirit şi adevăr.

N.B. – Ca membru al adevăratei şi venerabilei Biserici ortodoxe orientale sau greco-ruse, ce nu se exprimă printr-un sinod anti-canonic, nici prin slujitorii puterii laice, ci prin vocea Părinţilor şi a Duhovnicilor, îl recunosc drept judecător suprem în materie de religie pe cel ce a fost recunoscut ca atare de sfinţii Irineu, Dionisie cel Mare, Atanasie cel Mare, Ioan-Hrisostomul, Chiril, Flavian, preafericitul Teodor, Maxim Mărturisitorul, Teodor Studitul, Iganţiu, etc. – adică pe apostolul Petru, ce trăieşte în urmaşii lui şi care n-a auzit în zadar cuvintele Domnului : „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea. – Recunoaşte-ţi fraţii. – Păstoreşte oile mele, păstoreşte mieii mei."

Spirite nemuritor al preafericitului apostol, slujitorule invizibil al Domnului în guvernarea Bisericii sale vizibile, ştii că ea are nevoie de un corp pămîntesc ca să se manifeste ! De două ori i-ai dat un corp social : mai întîi, în lumea greco-romană, apoi în cea romano-germană – supunîndu-i imperiul lui Constantin şi al lui Charlemagne. După aceste două întrupări provizorii, ea aşteaptă cea de-a treia şi ultima încarnare. O întreagă lume plină de forţe

şi dorinţe, dar fără conştiinţa clară a destinului ei, bate la poarta istoriei universale. Care e cuvîntul vostru, popoare ale Cuvîntului ? Masele largi încă nu-l ştiu, dar vocile puternice ivite din rîndul vostru l-au revelat deja. Acum două secole, un preot croat l-a vestit profetic, iar în zilele noastre un episcop din aceeaşi naţie l-a proclamat de mai multe ori, cu o admirabilă elocinţă. Ceea ce a fost spus de reprezentanţii slavilor occidentali, marele Krizanic şi marele Stroosmayer, nu avea nevoie decît de un simplu *Amin* ! din partea slavilor orientali. Acest *Amin* !, eu vin să vi-l spun în numele sutelor de milioane de creştini ruşi, cu ferma şi deplina încredere că ei n-or să mă dezamăgească.

Cuvîntul vostru, popoare ale Cuvîntului, înseamnă teocraţia liberă şi universală, adevărata solidaritate a tuturor naţiunilor şi a tuturor claselor, creştinismul practicat în viaţa publică, creştinarea politicii ; înseamnă libertate pentru toţi asupriţii, protecţie pentru cei slabi – înseamnă dreptate socială şi pace creştină. Să le fie deschisă poarta lui Hristos, iar poarta istoriei să fie pentru ei şi pentru lumea întreagă poarta Împărăţiei lui Dumnezeu !

CARTEA ÎNTÎI

STADIUL RELIGIOS AL RUSIEI ŞI AL ORIENTULUI CREŞTIN

CAPITOLUL I

LEGENDA RUSĂ DESPRE SFÎNTUL NICOLAE ŞI SFÎNTUL CASIAN. APLICAREA EI LA CELE DOUĂ BISERICI SEPARATE

Într-o legendă populară rusă, se spune că Sfîntul Nicolae şi Sfîntul Casian, trimişi de Rai ca să viziteze Pămîntul, zăriră într-o zi pe drum un biet ţăran a cărui căruţă, încărcată cu fîn, era toată încovoiată ; omul încerca zadarnic să o urnească din loc.

– Hai să dăm o mînă de ajutor acestui om de treabă, spuse Sfîntul Nicolae.

– Eu m-aş feri, răspunse Sfîntul Casian ; mi-e teamă să nu-mi murdăresc hlamida.

– Atunci aşteaptă-mă sau continuă-ţi drumul fără mine, spuse Sfîntul Nicolae – şi, afundîndu-se fără teamă în noroi, îl ajută din răsputeri pe ţăran să-şi scoată căruţa de pe făgaş.

Odată treaba terminată, cînd Sfîntul Nicolae îşi ajunse din urmă tovarăşul, era plin de tină, iar hlamida murdară şi zdrenţuită semăna cu haina unui sărac. Mare fu surpriza Sfîntului Petru cînd îi văzu sosind astfel la poarta Raiului.

– Ei, cine ţi-a făcut una ca asta ? îl întrebă el.

Sfîntul Nicolae povesti întîmplarea.

– Dar tu, îl întrebă Sfîntul Petru pe Sfîntul Casian, n-ai fost şi tu de faţă ?

– Ba da, însă n-am obiceiul să mă amestec unde nu-mi fierbe oala, şi – înainte de asta – m-am gîndit să nu-mi murdăresc albul imaculat al hlamidei mele.

– Ei bine, spuse Sfîntul Petru, tu, Sfinte Nicolae, pentru că nu ți-a fost teamă că te murdărești venind în ajutorul aproapelui tău, ai să fii sărbătorit de acum încolo de două ori pe an și ai să fii considerat de către toți țăranii din Rusia – alături de mine -- drept mai mare între sfinți. Iar tu, Sfinte Casian, mulțumește-te numai cu plăcerea de a avea o hlamidă imaculată : n-o să fii sărbătorit decît în anii bisecți – o dată la patru ani.

I se poate ierta Sfîntului Casian aversiunea lui pentru munca manuală și pentru noroiul de pe drum. Dar greșește cînd vrea să-și condamne tovarășul pentru că a înțeles altfel decît el îndatoririle sfinților față de umanitate. Ne place haina curată a Sfîntului Casian, însă, întrucît căruța noastră mai șade în mijlocul mocirlei, avem nevoie mai ales de Sfîntul Nicolae, de acest sfînt curajos, gata întotdeauna să pună osul la treabă ca să ne vină în ajutor.

Biserica occidentală, credincioasă misiunii sale apostolice, nu s-a temut să se afunde în noroiul vieții istorice. Fiindcă, de-a lungul secolelor, a fost singurul element de ordin moral și de cultură intelectuală la populațiile barbare din Europa, și-a asumat întreaga misiune a guvernării materiale și a educației spirituale a acestor populații independente ca spirit și cu instinctele dezlănțuite. Consacrîndu-se acestei munci dure, papalitatea, ca Sfîntul Nicolae din legendă, s-a gîndit mai puțin la aparenta curățenie decît la nevoile reale ale omenirii. De partea ei, Biserica orientală, cu ascetismul ei solitar și misticismul ei contemplativ, cu îndepărtarea de politică și de toate problemele sociale ce interesează întreaga umanitate, dorea înainte de toate, precum Sfîntul Casian, să ajungă în rai fără nici o pată pe hlamida sa. Biserica occidentală voia utilizarea forțelor divine și umane într-un scop universal ; Biserica orientală, păstrarea purității sale. Iată principala diferență și cauza profundă a separării celor două Biserici.

E vorba, de fapt, de un ideal diferit de viață religioasă. Idealul religios al Orientului creștin, în sine nu e fals, însă e incomplet.

Pentru creștinătatea orientală, de mai bine de o mie de ani, religia s-a identificat cu evlavia personală[1], iar rugăciunea este recunoscută drept operă religioasă *unică*. Biserica occidentală,

1. În limba rusă veche, de regulă, se folosea termenul *evlavie* (*blagocestie*), pentru a desemna ortodoxia, și termenul *credință* (*blagocestivaia viera*) pentru credință ortodoxă.

nerecunoscînd evlavia individuală ca adevăratul *sîmbure* al oricărei religii, vrea ca acesta să se dezvolte şi să rodească într-o activitate socială organizată întru gloria lui Dumnezeu şi pentru binele universal al omenirii. Orientalul se roagă, occidentalul se roagă şi lucrează. Care din ei are dreptate ?

Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa vizibilă nu numai pentru a contempla cerul, ci şi pentru a lucra pe pămînt şi pentru a ţine piept asalturilor iadului. Şi-a trimis apostolii nu în deşert şi solitudine, ci în lume, pentru a o cuceri şi a o supune Împărăţiei ce nu e din lumea asta, recomandîndu-le nu numai puritatea porumbeilor, ci şi prudenţa şerpilor. Dacă nu era vorba decît numai de păstrarea purităţii sufletului creştin, atunci de ce toată această organizare socială a Bisericii, de ce aceste puteri suverane şi absolute cu care Hristos a înzestrat-o, dîndu-i capacitatea de a lega şi a dezlega fără drept de apel *pe pămînt*, ca şi în ceruri ?

De secole, călugării de pe muntele sfînt Athos – adevăraţii reprezentanţi ai Bisericii orientale izolate – se folosesc de toate puterile lor ca să se roage şi să contemple lumina necreată de pe muntele Tabor[1]. Au dreptate, de vreme ce rugăciunea şi contemplarea lucrurilor necreate sînt nelipsite vieţii creştine. Dar oare putem admite că la această preocupare a sufletului se rezumă *întreaga* viaţă creştină ? – E ceea ce sîntem siliţi să facem, cînd vrem să punem Orientul ortodox, cu caracterul său distinct şi tendinţa sa religioasă specifică, în locul Bisericii universale. Avem în Orient o *Biserică ce se roagă*, dar unde e, la noi, *Biserica ce acţionează*, ce se afirmă ca forţă spirituală absolut independentă de puterile pămîntene ? Unde e, în Orient, Biserica lui Dumnezeu cel viu, care, în fiecare epocă, să dea legi pentru omenire, să determine şi să dezvolte formulele adevărului etern, ca să se opună metamorfozelor continue ale greşelii ? Unde e Biserica silită să reformeze întreaga viaţă socială a naţiunilor potrivit idealului creştin şi să le conducă spre scopul suprem al creaţiei – unirea liberă şi desăvîrşită cu Creatorul ?

1. Prin anumite procedee fiziologice şi psihologice numite *operaţiuni mintale* (*umnoie dielanie*), solitarii de pe Athos ajungeau la o stare extatică, încercînd senzaţii neobişnuite şi pretinzînd că văd lumina divină ce s-a manifestat odată cu Schimbarea la Faţă a Mîntuitorului. Mai curios e că acest fenomen e privit ca o realitate ce dăinuie veşnic. Au avut loc aprige dispute în Biserica greacă în secolul al XIV-lea, pentru a elucida natura specifică a luminii taborice şi raporturile ei cu esenţa Divinităţii.

Adepţii ascetismului exclusiv ar trebui să-şi amintească faptul că Omul Desăvîrşit n-a stat decît 40 de zile în deşert ; contemplatorii luminii de pe Tabor n-ar trebui să uite că această lumină n-a apărut decît o singură dată în viaţa pămînteană a lui Hristos, ce a dovedit, prin exemplul său, că adevărata rugăciune şi adevărata contemplaţie sînt în sprijinul vieţii active. Dacă Biserica, nefăcînd altceva decît să se roage, de-a lungul secolelor, nu s-a rugat în zadar, ea trebuie să se manifeste ca o Biserică vie, ce acţionează, luptă şi biruieşte. Dar trebuie să vrem şi noi. Înainte de toate, trebuie să recunoaştem insuficienţa idealului nostru religios tradiţional şi să facem sincere eforturi ca să avem despre creştinism o imagine mai completă.

Pentru asta, nu e nevoie să inventăm nimic, nici să creăm ceva. Nu e vorba decît să conferim religiei noastre caracterul catolic sau universal, recunoscîndu-ne solidari cu partea activă a lumii creştine, cu acest Occident centralizat şi organizat pentru o acţiune universală, avînd tot ceea ce nouă ne lipseşte. Nu ni se cere să ne schimbăm firea orientală sau să negăm caracterul specific al spiritului nostru religios. Trebuie numai să recunoaştem fără rezerve acest adevăr simplu : să ştim că noi, Orientul, nu sîntem decît o parte a Bisericii universale, o parte ce nu-şi are centrul în ea însăşi, prin urmare, trebuie să ne unim forţele distincte şi periferice cu marele centru universal pe care Providenţa l-a plasat în Occident. Asta nu înseamnă nimicirea individualităţii noastre religioase şi morale, ci completarea ei ; pentru a trăi o viaţă universală şi progresivă. Datoria noastră e aceea de a recunoaşte ceea ce sîntem în realitate – o parte organică din marele organism creştin – şi de a întări solidaritatea noastră spirituală cu fraţii noştri din Occident. Acest act moral, acest act de dreptate şi caritate, ar fi în sine un imens progres pentru noi şi nelipsita condiţie a oricărui progres ulterior.

Nu e nevoie ca Sfîntul Casian să devină alt om şi să-i pese de curăţenia îmbrăcăminţii sale imaculate. Trebuie numai să admită că şi confratele său are anumite calităţi importante, care lui îi lipsesc şi, în loc să se bosumfle pe ţăranul acela, să-l accepte sincer ca tovarăş şi călăuză în călătoria pămînteană ce le rămîne de făcut.

CAPITOLUL II

PROBLEMATICĂ ASUPRA RAŢIUNII DE A EXISTA A RUSIEI

Aici sînt întrerupt de glasul binecunoscut al compatrioţilor mei : „Să nu ni se vorbească de nevoile, de lipsurile şi, mai ales, de îndatoririle noastre faţă de Occidentul care e în decadenţă ! *Vixit*. N-avem nevoie de el şi nu-i datorăm nimic. Avem tot ce ne trebuie. *In* (sic) *Oriente lux*[1]. Adevăratul reprezentant şi produsul definitiv al creştinismului e sfînta Rusie. Ce ne interesează vechea Romă decrepită, cînd noi înşine sîntem Roma viitorului, cea de-a treia şi ultimă Romă[2] ? Biserica orientală şi-a îndeplinit măreaţa misiune istorică prin creştinarea poporului rus, popor ce s-a identificat cu creştinismul şi căruia îi aparţine tot viitorul umanităţii." Ţelul definitiv al creştinismului în istorie şi raţiunea de a fi a seminţiei umane s-ar reduce astfel la existenţa unei singure naţiuni. Ca să acceptăm o asemenea afirmaţie, ar trebui mai întîi să negăm însăşi ideea Bisericii universale. Ni se propune reîntoarcerea la vechiul iudaism, cu diferenţa că rolul excepţional al poporului evreu pe tărîmul Providenţei e atestat prin cuvîntul Domnului, în timp ce importanţa exclusivă a Rusiei nu poate fi afirmată decît pe baza spuselor anumitor publicişti ruşi, a căror inspiraţie e departe de a fi infailibilă.

În rest, de vreme ce ideile patrioţilor noştri exaltaţi, în legătură cu bazele credinţei religioase, nu sînt deloc clare şi stabilite, trebuie să ne situăm pe un plan mai general şi să cercetăm pretenţiile lor din punct de vedere pur natural şi omenesc.

Sînt patruzeci sau cincizeci de ani de cînd patriotismul rus se încăpăţînează să repete, variind pe toate tonurile, aceeaşi frază :

---

1. *În Răsărit, lumina* – Titlu al unei piese în versuri închinată de un poet cunoscut răposatului Katkov.

2. Astfel au numit cîţiva călugări greci şi ruşi Moscova după căderea Imperiului bizantin.

Rusia e mare şi are o misiune sublimă de înfăptuit pe pămînt. În ce anume constă această misiune şi ce trebuie să facă Rusia – *ce trebuie să facem noi înşine* – ca s-o îndeplinească, lucrul acesta rămîne învăluit în mister. Nici slavofilii de odinioară, nici epigonii lor de astăzi – nici Katkov – n-au nimic de lămurit în privinţa asta[1]. Ei au pomenit de lumina ce vine de la Răsărit, dar se pare că aceasta nu le-a iluminat inteligenţa şi că nu au văzut-o cu limpezime. Fie-ne îngăduit, recunoscînd sentimentele patriotice ale acestor oameni respectabili, să punem răspicat întrebarea pe care ei se străduie s-o ocolească, marea întrebare a conştiinţei naţionale : Care e raţiunea de a fi a Rusiei în lume ?

Vreme de secole, istoria ţării noastre a urmărit un singur scop : formarea unei mari monarhii naţionale. Alipirea Ucrainei şi a unei părţi a Rusiei Albe la Rusia moscovită, sub ţarul Alexei, a fost un moment decisiv în această operă istorică, deoarece această unire constituia sfîrşitul disputei întîietăţii dintre Rusia nordică şi aceea de mijloc, între Moscova şi Kiev, favorizînd titlul de „ţar al tuturor Rusiilor". De atunci nu ne-am mai îndoit de triumful misiunii anevoioase întreprinsă de arhiepiscopii şi principii Moscovei din secolul al XIV-lea. E în logica lucrurilor ca tocmai fiul ţarului Alexei, depăşind opera înaintaşilor, să pună cu îndrăzneală problema ulterioară : Ce trebuie să facă Rusia unită şi devenită un Stat puternic ? Răspunsul provizoriu dat de marele împărat la această chestiune a fost acela că Rusia trebuie să frecventeze şcoala popoarelor civilizate din Occident ca să asimileze ştiinţa şi cultura lor. De asta, într-adevăr, aveam nevoie atunci. Însă această soluţie atît de simplă şi de limpede devenea tot mai nesatisfăcătoare pe măsură ce tînăra societate rusă *înainta cu o clasă* la şcoala europeană : trebuia să ştim de-acum încolo ce era de făcut după anii de ucenicie. Reforma lui Petru cel Mare introducea Rusia în arsenalul european, învăţînd-o cu deprinderea tuturor instrumentelor civilizaţiei, dar era indiferentă la principiile şi ideile de ordin superior ce determinau aplicarea acestor instrumente. Astfel, reforma, dîndu-ne mijloacele de a ne afirma, nu scotea în evidenţă scopul definitiv al existenţei noastre naţionale. Dacă eram îndrituiţi să întrebăm : Ce trebuie să facă Rusia barbară ? şi dacă Petru a

1. Politicienii panslavişti ar fi vrut ca Rusia să nimicească Imperiul austriac, ca să formeze o confederaţie slavă. Dar după aceea ?

răspuns bine : Ea trebuie să fie reformată şi civilizată – la fel de îndrituiţi sîntem să întrebăm : Ce trebuie să facă Rusia reformată de Petru cel Mare şi de urmaşii lui, care e scopul Rusiei de astăzi ?

Slavofilii au avut meritul de a înţelege toată amploarea acestei probleme, cu toate că n-au putut face nimic pentru rezolvarea ei. Ca reacţie împotriva poeziei vagi şi sterile a panslavismului, patrioţii mai prozaici au afirmat în zilele noastre că nu e necesar ca un popor să aibă o idee fixă şi să urmărească un scop superior pe lume, ci că e de ajuns să fie independent, să aibă instituţii potrivite cu caracterul său naţional şi destulă putere şi prestigiu ca să-şi apere cu succes interesele sale materiale în chestiunile lumeşti. A dori toate acestea pentru ţară, a te strădui ca s-o faci bogată şi puternică – e destul pentru un bun patriot. Asta înseamnă că poporul trăieşte din pîinea zilnică, ceea ce nu e nici adevărat, nici de dorit. Popoarele istorice au trăit nu numai pentru ele, ci pentru întreaga omenire, dobîndind prin opere nemuritoare *dreptul* de a-şi afirma naţionalitatea. E caracterul distinctiv al unei rase importante ; iar patriotismul ce nu înţelege acest preţ e un patriotism de doi bani.

Nu ne întrebăm care e misiunea istorică a ashanţilor sau a eschimoşilor. Dar atunci cînd o naţie creştină atît de răspîndită şi numeroasă ca a noastră, trăind de mii de ani, înzestrată cu mijloace exterioare necesare pentru a juca un rol în istoria universală, îşi afirmă demnitatea ei de mare naţiune şi pretinde hegemonia asupra popoarelor de aceeaşi rasă şi influenţa decisivă în politica generală – trebuie să ştim care sînt adevăratele posibilităţi pentru un asemenea rol istoric, ce principiu sau idee aduce lumii, ce a făcut şi ce are de făcut pentru binele întregii omeniri ?

Să zicem că a dá răspuns la asemenea întrebări înseamnă să anticipezi viitorul. Era posibil în cazul unui popor tînăr, al Rusiei kievene a Sfîntului Vladimir sau al Rusiei moscovite a lui Ioan Kalita. Însă Rusia modernă, care de două sute de ani nu conteneşte a se manifesta pe scena istoriei universale şi care, la începutul secolului, s-a măsurat cu cea mai mare parte a Europei – această Rusie nu trebuie să neglijeze complet încotro se îndreaptă, nici ce are de gînd să facă. Vrem ca îndeplinirea misiunii noastre istorice să se înfăptuiască în viitor, dar trebuie măcar să ne facem o idee despre acest viitor şi să găsim în Rusia de azi un sîmbure viu al destinului său viitor.

Nu realizăm mare lucru dacă neglijăm ceea ce e de făcut. Strămoşii noştri din secolul al XV-lea şi-au făcut o idee clară despre viitor : Imperiul tuturor Rusiilor. Oare noi, pentru care scopul suprem al eforturilor lor e deja un fapt împlinit, putem fi mai puţin luminaţi decît ei în privinţa viitorului, putem să credem că o să fie înfăptuit fără noi, în afara gîndirii şi acţiunii noastre ?

CAPITOLUL III

ADEVĂRATA ORTODOXIE A POPORULUI RUS ŞI PSEUDO-ORTODOXIA TEOLOGILOR ANTI-CATOLICI

Caracterul eminamente religios al poporului rus, ca şi tendinţa mistică ce se manifestă la noi în filosofie, în litere[1] şi arte, păreau să rezerve Rusiei o măreaţă misiune religioasă. Vrînd-nevrînd, tot spre religie se îndreaptă patrioţii noştri, cînd se grăbesc să declare în ce constă vocaţia supremă a ţării noastre sau „ideea rusă", cum i se spune astăzi. Ortodoxia sau religia Bisericii greco-ruse, în opoziţie cu comunităţile occidentale, ar constitui, după ei, fondul adevărat al esenţei noastre naţionale. Iată de la început un cerc vicios dintre cele mai evidente. Dacă întrebăm care e raţiunea istorică de a fi a Bisericii orientale separate, ni se spune : e aceea de a forma şi educa spiritual poporul rus. Iar dacă vrem să ştim care e raţiunea de a fi a acestui popor, ni se răspunde : e apartenenţa la Biserica orientală separată. Am ajuns în acest impas datorită dificultăţii de a lămuri exact ce se înţelege prin ortodoxia pe care am

1. Cedînd unei inspiraţii religioase, mai puternică decît vocaţia lor estetică, cei mai buni scriitori moderni ai noştri au fost nevoiţi să părăsească terenul prea îngust al literelor, ca să pozeze cu mai mult sau mai puţin succes în moralişti şi reformatori, apostoli sau profeţi. Moartea prematură a lui Puşkin nu ne dă posibilitatea să judecăm dacă tendinţa religioasă ce se desprinde din operele sale cele mai desăvîrşite era destul de puternică, astfel încît să devină cu timpul ideea lui dominantă şi să-l facă să părăsească domeniul poeziei pure, cum s-a întîmplat cu Gogol (*Corespondenţă cu prietenii mei*), cu Dostoievski (*Jurnalul unui scriitor*), cu L. Tolstoi (*Confesiune, Religia mea* etc.). Se pare că geniul rus nu-şi găseşte în producţia poetică scopul său definitiv şi mediul adaptat la încarnarea idealului său cu precădere religios. Dacă Rusia e chemată să transmită lumii ideea sa, n-o să fie în domeniile strălucitoare ale artei şi literelor, nici în înălţimile superbe ale filosofiei şi ştiinţelor – ci pe piscurile sublime şi umile ale religiei o să răsune cuvîntul. Cititorii ruşi şi polonezi pot afla dovada detaliată a acestei teze în cea de-a doua ediţie a lucrării mele – *Chestiunea naţională în Rusia*, din care ultimul capitol a fost tradus în poloneză de Benoni şi publicat în broşură sub titlul *Rusia şi Europa*.

vrea să punem monopol în avantajul nostru. Această dificultate nu există la oamenii din popor, care sînt cu adevărat ortodocşi, cu bună ştiinţă şi în simplitatea simţirii lor. Întrebaţi despre religia lor, vor spune că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creştin, a purta la gît o cruce sau altă icoană sfîntă, a-l adora pe Hristos, a te ruga la Sfînta Fecioară neprihănită[1] şi la toţi sfinţii reprezentaţi prin icoane şi moaşte, a nu mkunci de sărbători şi a ţine post potrivit tradiţiei, a-i venera pe episcopi şi preoţi şi a lua parte la Tainele bisericeşti şi la slujba divină. Iată care e adevărata ortodoxie a poporului rus şi deci şi a noastră. Dar nu e şi a patrioţilor noştri militanţi. E clar că adevărata ortodoxie nu are în sine nimic particular şi nu poate în nici un fel constitui un atribut naţional sau local, despărţindu-ne de popoarele occidentale ; marea majoritate (partea catolică) are acelaşi fond religios ca şi noi. Tot ce e sfînt şi sacru pentru noi, e şi pentru ei. Ca să nu menţionăm decît un singur aspect esenţial : nu numai cultul Sfintei Fecioare – una din trăsăturile specifice catolicismului – e practicat în Rusia ortodoxă[2] în general, dar sînt icoane specifice, făcătoare de minuni, venerate în comun de romano-catolici şi de ortodocşii ruşi (de pildă, Sfînta Fecioară din Czestochovo, în Polonia). Dacă *evlavia* e într-adevăr caracterul distinctiv al spiritului nostru naţional, faptul că principalele însemne ale acesteia sînt comune la noi şi la occidentali ne obligă să recunoaştem solidaritatea noastră cu ei în ceea ce credem că e mai esenţial. Iar contrastul profund între evlavia contemplativă a orientalilor şi religia activă a occidentalilor, acest contrast subiectiv şi pur omenesc nu are nimic de-a face cu ţelurile divine ale credinţei şi cultului nostru şi, departe de a fi un motiv întemeiat al separării, ar trebui mai degrabă să îndemne cele două mari părţi ale lumii creştine să se unească, pentru a se completa reciproc.

Dar, sub influenţa principiului rău care a acţionat pe pămînt, am făcut abuz de această diferenţă pînă la dezbinare. În clipa cînd Rusia primea botezul Constantinopolului, cu toate că formal încă mai erau legaţi de Roma, după schisma temporară a lui Fotie[3],

1. „Neprihănită" sau „imaculată" (*vseneporocinaia*) e epitetul ce se adaugă numelui Sfintei Fecioare în cărţile noastre liturgice, tradus din grecescul παντάμωμος şi din alte cuvinte analoage.

2. Nu-i exclud din această calificare pe „vechii credincioşi" propriu-zişi, ale căror diferende cu Biserica nu se referă la adevăratul obiect al religiei.

3. Ruptura definitivă ce n-a avut loc decît mai tîrziu, în 1054, n-a fost în rest decît un simplu fapt, fără nici un fel de sancţiune legală şi obligatoric, de vreme

grecii erau deja puternic pătrunşi de particularismul naţional alimentat de rivalitatea ierarhică, de politica împăraţilor şi de certurile şcolilor bisericeşti. Prin urmare, poporul rus în persoana Sfîntului Vladimir şi-a însuşit cartea evanghelică acoperită pe de-a-ntregul de praful bizantin. Restul naţiunii, pe care n-o interesau ambiţiile şi urile clericale şi care nu înţelegea nimic din închipuirile teologice, restul naţiunii a primit şi păstrat esenţa creştinismului ortodox pur şi simplu, adică viaţa religioasă şi credinţa hotărîte de graţia divină manifestată prin opere de evlavie şi caritate. Clerul (recrutat la început dintre greci) şi şcoala ecleziastică au fost de acord cu moştenirea nefastă a lui Fotie şi Mihail Kerularios, ca parte integrantă a adevăratei religii. Această pseudo-ortodoxie a şcolii noastre teologice, neavînd nimic în comun cu credinţa Bisericii universale, nici cu evlavia poporului rus, nu conţine nici un element pozitiv : nu sînt decît negaţii arbitrare, produse şi alimentate de o polemică întemeiată pe păreri preconcepute.

„Dumnezeu Fiul nu participă în ordinea divină la procesiunea Sfîntului Duh."

„Sfînta Fecioară n-a fost imaculată din prima clipă a existenţei sale."[1]

„Întîietatea jurisdicţiei nu aparţine scaunului de la Roma, iar papa nu are autoritatea dogmatică a unui duhovnic al Bisericii universale."

Iată care sînt principalele negaţii pe care o să le cercetăm în altă parte. Acum e de ajuns să constatăm mai întîi că ele n-au primit nici un fel de confirmare religioasă şi nu au sprijinul nici unei autorităţi ecleziastice acceptată drept obligatorie şi infailibilă de toţi ortodocşii. Nici un conciliu ecumenic n-a condamnat sau judecat doctrinele catolice anatemizate de polemiştii noştri ; atunci cînd ne e prezentat acest nou gen de teologie negativă drept adevărata doctrină a Bisericii universale, nu putem să vedem în ea decît

ce anatema emisarilor papei Leon al IX-lea n-a fost îndreptată împotriva Bisericii orientale, ci numai împotriva persoanei patriarhului Mihail Kerularios şi împotriva „adepţilor nebuniei sale" (nebunie destul de evidentă, la drept vorbind) ; de partea ei, Biserica orientală n-a putut să ţină niciodată un conciliu ecumenic care, potrivit aceloraşi teologi ai noştri, să fie singurul tribunal competent pentru a judeca diferendele noastre cu papalitatea.

1. Astfel, asemenea teologi orbiţi de ură au îndrăznit să nege credinţa Bisericii orientale, atît greacă cît şi rusă, potrivit căreia Sfînta Fecioară e neprihănită, prin excelenţă pură.

vrea să punem monopol în avantajul nostru. Această dificultate nu există la oamenii din popor, care sînt cu adevărat ortodocşi, cu bună ştiinţă şi în simplitatea simţirii lor. Întrebaţi despre religia lor, vor spune că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creştin, a purta la gît o cruce sau altă icoană sfîntă, a-l adora pe Hristos, a te ruga la Sfînta Fecioară neprihănită[1] şi la toţi sfinţii reprezentaţi prin icoane şi moaşte, a nu mkunci de sărbători şi a ţine post potrivit tradiţiei, a-i venera pe episcopi şi preoţi şi a lua parte la Tainele bisericeşti şi la slujba divină. Iată care e adevărata ortodoxie a poporului rus şi deci şi a noastră. Dar nu e şi a patrioţilor noştri militanţi. E clar că adevărata ortodoxie nu are în sine nimic particular şi nu poate în nici un fel constitui un atribut naţional sau local, despărţindu-ne de popoarele occidentale ; marea majoritate (partea catolică) are acelaşi fond religios ca şi noi. Tot ce e sfînt şi sacru pentru noi, e şi pentru ei. Ca să nu menţionăm decît un singur aspect esenţial : nu numai cultul Sfintei Fecioare – una din trăsăturile specifice catolicismului – e practicat în Rusia ortodoxă[2] în general, dar sînt icoane specifice, făcătoare de minuni, venerate în comun de romano-catolici şi de ortodocşii ruşi (de pildă, Sfînta Fecioară din Czestochovo, în Polonia). Dacă *evlavia* e într-adevăr caracterul distinctiv al spiritului nostru naţional, faptul că principalele însemne ale acesteia sînt comune la noi şi la occidentali ne obligă să recunoaştem solidaritatea noastră cu ei în ceea ce credem că e mai esenţial. Iar contrastul profund între evlavia contemplativă a orientalilor şi religia activă a occidentalilor, acest contrast subiectiv şi pur omenesc nu are nimic de-a face cu ţelurile divine ale credinţei şi cultului nostru şi, departe de a fi un motiv întemeiat al separării, ar trebui mai degrabă să îndemne cele două mari părţi ale lumii creştine să se unească, pentru a se completa reciproc.

Dar, sub influenţa principiului rău care a acţionat pe pămînt, am făcut abuz de această diferenţă pînă la dezbinare. În clipa cînd Rusia primea botezul Constantinopolului, cu toate că formal încă mai erau legaţi de Roma, după schisma temporară a lui Fotie[3],

1. „Neprihănită" sau „imaculată" (*vseneporocinaia*) e epitetul ce se adaugă numelui Sfintei Fecioare în cărţile noastre liturgice, tradus din grecescul παντάμωμος şi din alte cuvinte analoage.

2. Nu-i exclud din această calificare pe „vechii credincioşi" propriu-zişi, ale căror diferende cu Biserica nu se referă la adevăratul obiect al religiei.

3. Ruptura definitivă ce n-a avut loc decît mai tîrziu, în 1054, n-a fost în rest decît un simplu fapt, fără nici un fel de sancţiune legală şi obligatorie, de vreme

grecii erau deja puternic pătrunşi de particularismul naţional alimentat de rivalitatea ierarhică, de politica împăraţilor şi de certurile şcolilor bisericeşti. Prin urmare, poporul rus în persoana Sfîntului Vladimir şi-a însuşit cartea evanghelică acoperită pe de-a-ntregul de praful bizantin. Restul naţiunii, pe care n-o interesau ambiţiile şi urile clericale şi care nu înţelegea nimic din închipuirile teologice, restul naţiunii a primit şi păstrat esenţa creştinismului ortodox pur şi simplu, adică viaţa religioasă şi credinţa hotărîte de graţia divină manifestată prin opere de evlavie şi caritate. Clerul (recrutat la început dintre greci) şi şcoala ecleziastică au fost de acord cu moştenirea nefastă a lui Fotie şi Mihail Kerularios, ca parte integrantă a adevăratei religii. Această pseudo-ortodoxie a şcolii noastre teologice, neavînd nimic în comun cu credinţa Bisericii universale, nici cu evlavia poporului rus, nu conţine nici un element pozitiv : nu sînt decît negaţii arbitrare, produse şi alimentate de o polemică întemeiată pe păreri preconcepute.

„Dumnezeu Fiul nu participă în ordinea divină la procesiunea Sfîntului Duh."

„Sfînta Fecioară n-a fost imaculată din prima clipă a existenţei sale."[1]

„Întîietatea jurisdicţiei nu aparţine scaunului de la Roma, iar papa nu are autoritatea dogmatică a unui duhovnic al Bisericii universale."

Iată care sînt principalele negaţii pe care o să le cercetăm în altă parte. Acum e de ajuns să constatăm mai întîi că ele n-au primit nici un fel de confirmare religioasă şi nu au sprijinul nici unei autorităţi ecleziastice acceptată drept obligatorie şi infailibilă de toţi ortodocşii. Nici un conciliu ecumenic n-a condamnat sau judecat doctrinele catolice anatemizate de polemiştii noştri ; atunci cînd ne e prezentat acest nou gen de teologie negativă drept adevărata doctrină a Bisericii universale, nu putem să vedem în ea decît

ce anatema emisarilor papei Leon al IX-lea n-a fost îndreptată împotriva Bisericii orientale, ci numai împotriva persoanei patriarhului Mihail Kerularios şi împotriva „adepţilor nebuniei sale" (nebunie destul de evidentă, la drept vorbind) ; de partea ei, Biserica orientală n-a putut să ţină niciodată un conciliu ecumenic care, potrivit aceloraşi teologi ai noştri, să fie singurul tribunal competent pentru a judeca diferendele noastre cu papalitatea.

1. Astfel, asemenea teologi orbiţi de ură au îndrăznit să nege credinţa Bisericii orientale, atît greacă cît şi rusă, potrivit căreia Sfînta Fecioară e neprihănită, prin excelenţă pură.

o pretenţie exorbitantă provenită din ignoranţă sau din rea credinţă. În al doilea rînd, e evident că această falsă ortodoxie n-ar putea, mai mult decît cea adevărată, să servească drept bază pozitivă „ideii ruse". Să încercăm să substituim cantităţi reale acestui X algebric al „ortodoxiei" pe care presa pseudo-patriotică nu conteneşte să o proclame cu un entuziasm prefăcut. După voi, esenţa ideală a Rusiei e ortodoxia, iar această ortodoxie pe care dinadins o opuneţi catolicismului se reduce pentru voi la diferenţele dintre cele două confesiuni. Fondul cu adevărat religios pe care-l avem în comun cu occidentalii nu pare să aibă pentru voi decît un vag interes ; mai ales diferenţele le puneţi la inimă. Ei bine, puneţi-le în locul termenului vag de „ortodoxie" şi declaraţi deschis că ideea religioasă a Rusiei constă în negarea lui *„filioque*, a Imaculatei Concepţiuni, a autorităţii papei". Mai ales acest ultim aspect vă interesează. Celelalte – ştiţi prea bine – nu sînt decît pretexte ; Suveranul Pontif este duşmanul. Toată „ortodoxia" voastră şi întreaga „idee rusă" nu înseamnă, în fond, decît protestul naţional împotriva puterii universale a papei. Dar *în numele a ce* ? Aici e greutatea situaţiei voastre. Ura protestatară împotriva monarhiei ecleziastice trebuia, dacă e să vorbim deschis, să fie justificată de un principiu concret important. Formei de guvernare teocratică pe care o dezavuaţi, trebuie să-i opuneţi o altă formă mai bună. Tocmai asta nu puteţi face. Ce fel de constituţie ecleziastică aveţi, de care să beneficieze popoarele occidentale ? O să le recomandaţi guvernarea sinodului, o să le vorbiţi de conciliile ecumenice ? *Medice, curate ipsum*[1] ! De ce Orientul n-a opus un *adevărat* conciliu ecumenic în locul celui de la Trento sau de la Vatican ? De unde tăcerea neputincioasă a adevărului în faţa greşelii afirmată cu solemnitate ? De cînd au devenit gardienii ortodoxiei nişte cîini laşi ce nu ştiu să latre decît la pereţi ? De fapt, în timp ce adunările importante ale Bisericii continuă să ocupe un loc însemnat în doctrina şi viaţa catolicismului, de mii de ani Orientul creştin e lipsit de această manifestare importantă a Bisericii universale, iar teologii noştri cei mai buni (de pildă Filaret al Moscovei) mărturisesc chiar ei că e imposibil un conciliu ecumenic în Biserica orientală, atîta vreme cît ea rămîne separată de Occident. Dar nu-i costă nimic pe aşa-zişii ortodocşi ai noştri să opună conciliilor

1. Medicule, mai întîi vindecă-te pe tine !

reale ale Bisericii catolice un conciliu *imposibil* şi să-şi apere cauza cu arme pe care le-au pierdut şi sub un stindard ce le-a fost luat.

Papalitatea e un principiu concret, o instituţie reală ; dacă lumea creştină din Orient crede că acest principiu e fals, că această instituţie nu e bună, atunci să înfăptuiască ea organizarea mult rîvnită a Bisericii. În loc, ne oferă suveniruri arheologice, dovedindu-se neputincioasă să le confere o cale practică. Nu e lipsit de importanţă că anticatolicii noştri caută atît de departe sprijin în favoarea tezei lor. Îndrăzni-vor ei oare să se expună batjocurii întregii lumi, declarînd sinodul de la Sankt-Petersburg sau patriarhatul de la Constantinopol ca fiind adevăratul reprezentant al Bisericii universale ? Nu e decît un efort zadarnic ce descoperă complet latura slabă a acestei ortodoxii anticatolice. Dacă organizarea normală a Bisericii universale şi adevărata formă a guvernării ei ţin de conciliile ecumenice, e evident că Orientul ortodox, lipsit în mod fatal de acest organ indispensabil al vieţii ecleziastice, nu are nici adevărata constituţie şi guvernare a Bisericii. În primele trei secole ale creştinismului, Biserica, cimentată de sîngele martirilor, nu ţinea concilii universale, pentru că nu avea nevoie de ele ; Biserica orientală de azi, paralizată şi dezmembrată, *nu poate* s-o facă, deşi are nevoie. De aici, următoarea alternativă : sau mărturisim, odată cu sectarii avansaţi, că Biserica şi-a pierdut de cîtva timp caracterul ei divin şi că nu mai există cu adevărat pe pămînt, sau, ca să evităm o concluzie atît de periculoasă, să recunoaştem că Biserica universală, neavînd organe guvernamentale şi reprezentative în Orient, le are în Occident. Asta înseamnă să dăm crezare unui adevăr istoric, mărturisit în zilele noastre chiar de protestanţi şi anume : papalitatea de azi nu e o uzurpare arbitrară, ci dezvoltarea legitimă a unor principii active dinainte de separarea Bisericii şi împotriva cărora Biserica n-a protestat niciodată. Dar, dacă recunoaştem papalitatea drept o instituţie legitimă, ce vom face cu „ideea rusă" şi cu privilegiul ortodoxiei naţionale ? Viitorul nostru religios neputînd găsi un sprijin în Biserica oficială, oare n-am putea să-i căutăm baze mai profunde chiar în sînul poporului rus ?

CAPITOLUL IV

DISIDENŢII RUŞI. ADEVĂRUL DESPRE *RASKOL*. FILARET AL MOSCOVEI ŞI IDEEA SA DESPRE BISERICA UNIVERSALĂ

Dacă am vrea să reducem ortodoxia la ideea naţională rusă, sîntem în mod logic împinşi să căutăm adevărata expresie a acestei idei la sectarii noştri indigeni şi nu în domeniul Bisericii oficiale, de origine greacă şi organizată ca la germani de Petru cel Mare. Lipsit de orice principiu determinat şi de orice independenţă practică, acest „Minister al afacerilor spirituale de confesiune ortodoxă" nu face decît să reproducă clericalismul imperial bizantin, temperat de bonomia şi indiferenţa rasei noastre şi de birocratismul de tip german al administraţiei. Făcînd abstracţie de cauzele particulare ce au produs acest *raskol*[1] şi care nu au decît o importanţă istorică, putem spune fără teama de a greşi că motivul permanent al acestei schisme naţionale e incapacitatea guvernării ecleziastice ruse, la care se adaugă pretenţiile exorbitante. Supusă fără rezerve puterii laice şi lipsită de orice forţă interioară, această Biserică, „stabilită" de ţar, abuzează de principiul ierarhic, arogîndu-şi asupra poporului o autoritate absolută, ce nu aparţine de drept decît Bisericii universale şi independente, întemeiată de Hristos. Deşertăciunea acestor pretenţii, mai degrabă simţită decît recunoscută, a împins o parte din disidenţii noştri la încercări infructuoase în vederea constituirii unei Biserici ortodoxe ruse independente de Stat, în timp ce o altă parte mai numeroasă a declarat pur şi simplu că adevărata Biserică a dispărut complet din lume de la 1666, iar noi trăim sub domnia spirituală a Antihristului, cu sediul la Sankt-Petersburg. Iată motivul pentru care partizanii „ideii ruse"

---

1. Numele generic de *raskol* (schismă) e folosit la noi pentru a-i desemna mai ales pe acei disidenţi ce se rup de Biserica oficială din cauza unor chestiuni de rituri ; ei mai poartă numele de *staroveri* (vechi credincioşi). Separarea s-a produs în anii 1666 şi 1667, cînd un conciliu convocat la Moscova a anatemizat vechile rituri.

se feresc să pomenească de *rasskol* şi să caute aici această idee enigmatică. O doctrină ce proclamă că monarhia şi Biserica din Rusia se află sub domnia absolută a Antihristului şi care pune pe seama sfîrşitului lumii orice nădejde într-o stare mai bună a lucrurilor, această doctrină, evident, e puţin favorabilă unui patriotism exagerat ce reprezintă Rusia aşa cum e, ca pe al doilea Israel, poporul ales al viitorului. Cu toate acestea, nu e lipsit de interes să observăm că tocmai cei care ar vrea să impună Rusiei o misiune religioasă specială (slavofilii) sînt nevoiţi să ignore sau să cunoască strîmb singurul fenomen istoric în care spiritul religios al poporului rus s-ar fi manifestat cu o anumită originalitate. Pe de altă parte, unele cercuri ale liberalilor şi radicalilor noştri „occidentalişti"[1] au luat protestantismul nostru naţional, în ciuda formelor sale barbare, sub protecţia lor, cu gîndul să afle în el ideea unui viitor mai bun pentru poporul rus. Neavînd nici un motiv ca să devalorizăm sau să exagerăm acest fenomen caracteristic al istoriei noastre religioase, noi îl putem judeca într-un chip mai obiectiv. Ştim prea bine care e partea ce revine ignoranţei profunde, tendinţelor ultra-democratice şi spiritului revoltei în originea schismei. N-o să căutăm deci nici un adevăr superior, nici un ideal religios concret. Şi totuşi, trebuie să constatăm că a existat tot timpul o scînteie din focul sacru în această agitaţie grosolană, chiar absurdă, a pasiunilor populare. Era setea arzătoare a adevărului religios, nevoia urgentă de o Biserică adevărată şi vie. Protestantismul nostru naţional îşi îndreaptă atacul împotriva manifestării parţiale şi imperfecte a guvernării ecleziastice şi nu împotriva principiului Bisericii existente. Chiar şi pentru gruparea cea mai avansată a credincioşilor noştri, o Biserică adevărată şi organizată e atît de necesară, încît, fără ea, se spune că e domnia Antihristului. Dacă facem abstracţie de ignoranţa ce-i face să creadă că Rusia e întreaga lume, în centrul tuturor acestor idei bizare se află ideea sau postulatul unei Biserici independente de Stat, strîns legată de viaţa socială şi individuală a poporului, o Biserică liberă, puternică şi vie. Atunci cînd, la vederea Bisericii oficiale – ruse şi greceşti – lipsită de independenţă şi de forţă vitală, disidenţii noştri declară că ea nu e adevărata Biserică a lui Hristos, atunci ei nu au dreptate.

1. E numele (în rusă, *zapadniki*) pe care-l dăm grupării literare opusă slavofililor, care a adoptat principiile civilizaţiei europene.

CAPITOLUL IV

DISIDENȚII RUȘI. ADEVĂRUL DESPRE *RASKOL*. FILARET AL MOSCOVEI ȘI IDEEA SA DESPRE BISERICA UNIVERSALĂ

Dacă am vrea să reducem ortodoxia la ideea națională rusă, sîntem în mod logic împinși să căutăm adevărata expresie a acestei idei la sectarii noștri indigeni și nu în domeniul Bisericii oficiale, de origine greacă și organizată ca la germani de Petru cel Mare. Lipsit de orice principiu determinat și de orice independență practică, acest „Minister al afacerilor spirituale de confesiune ortodoxă" nu face decît să reproducă clericalismul imperial bizantin, temperat de bonomia și indiferența rasei noastre și de birocratismul de tip german al administrației. Făcînd abstracție de cauzele particulare ce au produs acest *raskol*[1] și care nu au decît o importanță istorică, putem spune fără teama de a greși că motivul permanent al acestei schisme naționale e incapacitatea guvernării ecleziastice ruse, la care se adaugă pretențiile exorbitante. Supusă fără rezerve puterii laice și lipsită de orice forță interioară, această Biserică, „stabilită" de țar, abuzează de principiul ierarhic, arogîndu-și asupra poporului o autoritate absolută, ce nu aparține de drept decît Bisericii universale și independente, întemeiată de Hristos. Deșertăciunea acestor pretenții, mai degrabă simțită decît recunoscută, a împins o parte din disidenții noștri la încercări infructuoase în vederea constituirii unei Biserici ortodoxe ruse independente de Stat, în timp ce o altă parte mai numeroasă a declarat pur și simplu că adevărata Biserică a dispărut complet din lume de la 1666, iar noi trăim sub domnia spirituală a Antihristului, cu sediul la Sankt-Petersburg. Iată motivul pentru care partizanii „ideii ruse"

---

1. Numele generic de *raskol* (schismă) e folosit la noi pentru a-i desemna mai ales pe acei disidenți ce se rup de Biserica oficială din cauza unor chestiuni de rituri ; ei mai poartă numele de *staroveri* (vechi credincioși). Separarea s-a produs în anii 1666 și 1667, cînd un conciliu convocat la Moscova a anatemizat vechile rituri.

se feresc să pomenească de *rasskol* şi să caute aici această idee enigmatică. O doctrină ce proclamă că monarhia şi Biserica din Rusia se află sub domnia absolută a Antihristului şi care pune pe seama sfîrşitului lumii orice nădejde într-o stare mai bună a lucrurilor, această doctrină, evident, e puţin favorabilă unui patriotism exagerat ce reprezintă Rusia aşa cum e, ca pe al doilea Israel, poporul ales al viitorului. Cu toate acestea, nu e lipsit de interes să observăm că tocmai cei care ar vrea să impună Rusiei o misiune religioasă specială (slavofilii) sînt nevoiţi să ignore sau să cunoască strîmb singurul fenomen istoric în care spiritul religios al poporului rus s-ar fi manifestat cu o anumită originalitate. Pe de altă parte, unele cercuri ale liberalilor şi radicalilor noştri „occidentalişti"[1] au luat protestantismul nostru naţional, în ciuda formelor sale barbare, sub protecţia lor, cu gîndul să afle în el ideea unui viitor mai bun pentru poporul rus. Neavînd nici un motiv ca să devalorizăm sau să exagerăm acest fenomen caracteristic al istoriei noastre religioase, noi îl putem judeca într-un chip mai obiectiv. Ştim prea bine care e partea ce revine ignoranţei profunde, tendinţelor ultra-democratice şi spiritului revoltei în originea schismei. N-o să căutăm deci nici un adevăr superior, nici un ideal religios concret. Şi totuşi, trebuie să constatăm că a existat tot timpul o scînteie din focul sacru în această agitaţie grosolană, chiar absurdă, a pasiunilor populare. Era setea arzătoare a adevărului religios, nevoia urgentă de o Biserică adevărată şi vie. Protestantismul nostru naţional îşi îndreaptă atacul împotriva manifestării parţiale şi imperfecte a guvernării ecleziastice şi nu împotriva principiului Bisericii existente. Chiar şi pentru gruparea cea mai avansată a credincioşilor noştri, o Biserică adevărată şi organizată e atît de necesară, încît, fără ea, se spune că e domnia Antihristului. Dacă facem abstracţie de ignoranţa ce-i face să creadă că Rusia e întreaga lume, în centrul tuturor acestor idei bizare se află ideea sau postulatul unei Biserici independente de Stat, strîns legată de viaţa socială şi individuală a poporului, o Biserică liberă, puternică şi vie. Atunci cînd, la vederea Bisericii oficiale – ruse şi greceşti – lipsită de independenţă şi de forţă vitală, disidenţii noştri declară că ea nu e adevărata Biserică a lui Hristos, atunci ei nu au dreptate.

1. E numele (în rusă, *zapadniki*) pe care-l dăm grupării literare opusă slavofililor, care a adoptat principiile civilizaţiei europene.

Adevărul negativ despre *raskol* rămîne acelaşi. Nici persecuţiile sîngeroase din secolele trecute, nici asuprirea birocratică modernă, nici polemica oficială a clerului nostru, nu influenţează această teză absolut convingătoare : *Nu există guvernare cu adevărat spirituală în Biserica greco-rusă.* Însă adevărul protestantismului nostru naţional nu se întinde mai departe. De îndată ce credincioşii, părăsind calea simplei negaţii, pretind că deţin soluţia pentru nevoile lor religioase şi că înfăptuiesc idealul lor ecleziastic, ei cad pe panta contradicţiilor şi a absurdităţilor evidente, făcînd jocul adversarilor. E uşor pentru aceştia să dovedească în faţa *popovţi*-lor[1] că o societate religioasă care a fost vreme de secole lipsită de episcopat şi n-a restabilit decît în parte această instituţie fundamentală cu ajutorul procedeelor anticanonice, nu poate fi adevărata continuatoare a vechii Biserici şi unica păstrătoare a tradiţiei ortodoxe. La fel de uşor e să decreteze, în faţa *bezpopovţi*-lor[2], că domnia lui Antihrist nu poate dura la nesfîrşit şi că, pentru a fi consecvenţi, aceşti disidenţi ar trebui să renege nu numai actuala Biserică, ci şi pe aceea din vremurile de odinioară care, după părerea lor, a fost distrusă în anul de graţie 1666 ; căci o Biserică asupra căreia s-au abătut semnele iadului nu poate să fi fost adevărata Biserică a lui Hristos.

Ca fapt istoric, disidenţa şi miile de martiri – şi în asta constă importanţa sa – constitue o dovadă a profunzimii sentimentului religios la poporul rus, a viului interes pe care i-l inspiră ideea teocratică a Bisericii. Dacă, pe de o parte, e bine că majoritatea populaţiei a rămas credincioasă Bisericii oficiale care, în ciuda absenţei unei guvernări ecleziastice legitime[3], a păstrat totuşi succesiunea apostolică şi validitatea Sfintelor Taine, pe de altă parte ar fi deplorabil ca întregul popor rus să se mulţumească doar cu o asemenea Biserică oficială : ar fi o dovadă că nu există nici

1. Grupare moderată care, prin mijloace ilegitime, se află în posesia unui sacerdoţiu din 1848 şi chiar a unui episcopat (cu centrul în Austria, la Fontana Alba).

2. Grupare radicală care crede că sacerdoţiul şi Sfintele Taine, cu excepţia botezului, au dispărut complet din anul 1666.

3. Numirea tuturor episcopilor noştri se face într-un fel cu totul prohibit şi condamnat de cel de-al treilea canon de la al şaptelea conciliu ecumenic – canon care, din punctul de vedere al Bisericii noastre, n-a putut fi niciodată abrogat (în lipsa conciliilor ecumenice ulterioare). O să mai revenim asupra acestui subiect.

un viitor religios în care să ne punem speranţele. Protestul vehement şi susţinut al milioanelor de ţărani ne face să întrezărim primenirea vieţii noastre ecleziastice. Însă caracterul eminamente negativ al acestei mişcări religioase e o dovadă grăitoare că poporul rus, la fel ca oricare altă putere omenească abandonată propriilor sale mijloace, nu e în stare să-şi ducă la îndeplinire idealul suprem. Toate aspiraţiile şi încercările pentru o Biserică adevărată nu denotă decît o capacitate religioasă *pasivă* care, pentru a se realiza efectiv într-o formă organică determinată, aşteaptă un act de primenire morală venind nu de la elementul naţional şi popular.

- Dacă Biserica oficială guvernată de un funcţionar civil nu e decît o instituţie de Stat, o ramificaţie secundară a administraţiei birocratice, Biserica la care visau disidenţii noştri n-ar fi decît o Biserică naţională şi democratică. Şi de o parte şi de cealaltă, ceea ce lipseşte este ideea *Bisericii universale*. Crezul ce se referă la *unica* Biserică, sfîntă, *catolică* şi apostolică, deşi psalmodiat la fiecare slujbă şi recitat la fiecare botez, rămîne literă moartă pentru vechii ortodocşi, la fel ca şi pentru „Biserica dominantă". La primii, Biserica e poporul rus în totalitatea lui, pînă în vremea patriarhului Nicon şi, după el, în partea sa rămasă credincioasă vechiului rit naţional. În ceea ce-i priveşte pe teologii Bisericii oficiale, ideile lor asupra acestui subiect sînt pe cît de vagi, pe atît de contradictorii. Dar ceea ce se regăseşte în variaţiile lor şi ce e comun, în ciuda tuturor diferenţelor, e absenţa unei credinţe pozitive în Biserica universală. Ca să nu ne oprim decît la un singur scriitor ce face cît mai mulţi la un loc, iată teoria despre Biserică expusă de abilul Filaret, arhiepiscop al Moscovei, în una din lucrările sale cele mai importante[1].

Adevărata Biserică creştină cuprinde toate celelalte Biserici în concepţia cărora Iisus Hristos s-a arătat în „carne şi oase". *Doctrina* tuturor acestor societăţi religioase e în fond acelaşi *adevăr* divin ; dar poate fi amestecată cu opiniile şi greşelile oamenilor. De aceea, în *învăţăturile* acestor Biserici e o diferenţă de mai multă sau mai puţină puritate. Doctrina Bisericii orientale e mai pură decît altele şi chiar poate fi considerată drept cea mai pură, de vreme ce nu asociază adevărului divin nici o opinie omenească.

1. *Convorbire dintre un examinator şi un convins despre adevărul Bisericii orientale.*

Dar cum fiecare comunitate religioasă are absolut aceeaşi pretenţie la o deplină puritate de credinţă şi doctrină, nu e cazul să le judecăm pe celelalte, ci trebuie să lăsăm judecata definitivă pe seama Spiritului lui Dumnezeu ce guvernează Bisericile.

Iată concepţia lui Filaret ; cea mai importantă parte a clerului rus judecă la fel. Ceea ce e deschis şi conciliant în acest mod de a privi lucrurile nu-i poate acoperi defectele esenţiale. Principiul unităţii şi al universalităţii Bisericii nu e legat aici decît de fondul comun al credinţei creştine (dogma Încarnării). Dar această credinţă cu adevărat fundamentală în Iisus Hristos, Omul-Dumnezeu, nu e considerată ca sîmburele viu şi roditor al dezvoltării ulterioare : teologul moscovit vrea să vadă în el unitatea definitivă a lumii creştine, singura pe care o crede necesară. Se mulţumeşte să facă abstracţie de actualele diferenţe din religia creştină şi se declară satisfăcut de unitatea pur teoretică obţinută în felul acesta. E unitatea indiferenţei, o unitate goală, ce nu presupune nici un liant organic şi nici o comuniune efectivă între celelalte Biserici. Biserica universală e redusă la ceva raţional. Părţile sînt reale, dar ansamblul nu e decît o abstracţie subiectivă. Dacă n-a fost aşa dintotdeauna, dacă Biserica în totalitatea ei a fost altădată un corp viu, acesta e astăzi pradă morţii şi descompunerii : acum, doar părţile separate se manifestă, în timp ce unitatea lor substanţială a dispărut în zonele lumii invizibile.

Această idee a *Bisericii moarte* nu e numai o consecinţă ce pare a fi implicit cuprinsă în tezele ilustrului nostru teolog : a avut grijă să ne descrie Biserica universală aşa cum a conceput-o, sub imaginea unui corp neînsufleţit format din elemente eterogene şi disparate. I-a venit inspiraţia să aplice Bisericii lui Hristos şi fazelor din existenţa sa istorică viziunea idolului povestită în cartea lui Daniel. Capul aurit al idolului e Biserica creştină *primitivă* ; pieptul şi braţele de argint reprezintă „Biserica ce se fortifică şi se extinde" (epoca martirilor) ; pîntecul de aramă e „Biserica îmbogăţită" (triumful creştinismului, epoca marilor învăţaţi ai Bisericii). În sfîrşit, Biserica de astăzi – „Biserica divizată şi separată" – e reprezentată de cele două picioare, împreună cu degetele, în care *lutul* e amestecat cu *fierul de mîna oamenilor.* Ca să acceptăm cu seriozitate acest sinistru simbol, trebuie să renegăm Biserica Domnului întemeiată odată pentru totdeauna, Biserică unică, infailibilă şi statornică. Autorul a simţit acest lucru şi, în ediţiile

ulterioare ale lucrării sale, a eliminat toată această alegorie, dar n-a găsit altceva cu care s-o înlocuiască. În rest, limitînd aplicarea acestei imagini la Biserica oficială greco-rusă, trebuie să mărturisim că eminentului reprezentant al acestei instituţii nu i-a lipsit nici spiritul, nici imparţialitatea. Fierul şi lutul amestecate de mîna oamenilor – violenţa şi neputinţa şi o unitate artificială, care nu aşteaptă decît un şoc ca să se prefacă în praf – oare există altă imagine mai bună pentru a descrie starea actuală a instituţiei noastre ecleziastice ?

CAPITOLUL V

SLAVOFILII RUȘI ȘI IDEILE LOR DESPRE BISERICĂ. OBSERVAȚII CRITICE

Fără să vrea, Filaret a dezvăluit adevărata stare a Bisericii orientale separate. Slavofilii au vrut să acopere acest fapt cu vălul transparent al unei teorii idealiste despre Biserică, „în unitatea ei liberă și vie, întemeiată pe grația divină și pe mila creștină". Ca idee generală a Bisericii sub aspectul unui organism moral, doctrina slavofililor e perfect adevărată, ei avînd marele merit de a fi insistat *în principiu* asupra unității esențiale și indivizibile a acestui organism, unitate atît de prost cunoscută de către teologii noștri oficiali și de disidenții noștri. În rest, cei care ar fi de părere că slavofilii, expunînd *ideea pozitivă* a *Bisericii universale*, se complac în generalități și lucruri vagi, vor găsi aceeași idee despre Biserică, dezvoltată cu mai multă amploare și claritate de către anumiți scriitori catolici, mai ales de ilustrul Moehler în admirabila sa lucrare *Die Symbolik der Christlichen Kirche*[1].

Biserica e una singură, acesta e titlul pe care Komiakov (conducătorul cercului slavofil din Rusia) l-a dat unui opuscul dogmatic care, deși nu prea valoros, merită să fie consemnat ca singura încercare din partea slavofililor de a-și preciza și sistematiza ideile teologice. Unitatea Bisericii e determinată de unitatea grației divine care, ca să pătrundă în oameni și să-i transforme în Biserică a lui Dumnezeu, cere de la ei fidelitate față de tradiția comună, milă fraternă și *liberul consimțămînt* al conștiințelor individuale reprezentînd garanția definitivă a adevărului credinței lor. Mai ales asupra acestui ultim aspect insistă slavofilii, definind adevărata Biserică drept *sinteza* spontană și interioară a *unității și a libertății în spiritul carității.*

---

1. Această lucrare e elogiată și adesea citată în *Praelectiones theologicae* ale dogmaticului oficial al Bisericii latine, răposatul părinte Perrone (profesor la *Collegium romanum* și membru al Societății lui Iisus).

Ce-ar mai fi de spus în legătură cu un asemenea *ideal* ? Care e romano-catolicul care, dacă i s-ar arăta întreaga omenire sau o parte considerabilă din ea pătrunsă de iubirea divină şi de mila frăţească, neavînd decît un suflet şi o singură inimă şi rămînînd astfel într-o contopire liberă şi cu totul interioară – care e, spuneam, romano-catolicul care ar vrea să impună unei asemenea societăţi autoritatea exterioară şi obligatorie a unei puteri religioase publice ? Există oare catolici care cred că serafimii şi heruvimii au nevoie de un papă care să-i conducă ? Pe de altă parte, unde e protestantul care, constatînd adevărul definitiv dobîndit în mod real prin „pietatea desăvîrşită", ar pune accent pe liberul arbitru ?

Contopirea cu adevărat liberă şi interioară a oamenilor cu Divinitatea şi cu ei înşişi – iată scopul suprem, portul către care navigăm. Fraţii noştri occidentali nu sînt de acord între ei în legătură cu cele mai bune mijloace de a izbuti acest lucru. Catolicii cred că e *mai sigur* să traversăm marea împreună într-o ambarcaţiune folosită şi mai înainte, construită de un meşter celebru, condusă de un pilot priceput şi înzestrată cu tot necesarul în vederea călătoriei. Protestanţii, dimpotrivă, pretind că fiecare trebuie să-şi construiască o nacelă pe socoteala lui, ca să *poată pluti cu mai multă libertate.* Asupra acestei din urmă opinii, oricît de eronată ar fi, mai e de discutat. Dar ce-am putem noi întreprinde împotriva aşa-numiţilor ortodocşi, potrivit cărora adevăratul mijloc de a sosi în port e acela de a-şi închipui că au şi ajuns ? Prin asta, se cred deasupra comunităţilor occidentale care, la drept vorbind, n-au pus niciodată sub semnul bănuielii faptul că marea chestiune religioasă se poate rezolva atît de uşor.

Biserica e una singură şi indivizibilă ; asta n-o împiedică să aibă domenii distincte care nu trebuie separate, ci doar diferenţiate, pentru a ajunge vreodată să înţelegem ceva din trecut şi din prezent, sau să facem ceva pentru viitorul religios al omenirii. Absoluta perfecţiune nu poate aparţine decît părţii superioare a Bisericii, ce şi-a însuşit deja şi asimilat definitiv plenitudinea graţiei divine (Biserica triumfătoare sau domnia gloriei). Între acest domeniu divin şi elementele pur terestre ale lumii vizibile, se află organismul divino-uman al Bisericii, invizibil în puterea sa mistică şi vizibil în manifestările sale actuale, participînd atît la desăvîrşirea celestă, cît şi la condiţiile existenţei materiale. La Biserica propriu-zisă ne referim noi. Ea nu e desăvîrşită în sens absolut, ci

trebuie să aibă toate mijloacele necesare ca să înainteze în siguranță către idealul suprem – perfecta comuniune a tuturor creaturilor în Dumnezeu – depășind obstacolele și nenumăratele dificultăți, prin lupte, încercări și slăbiciuni omenești.

Biserica nu aici, pe pămînt, are unitatea desăvîrșită a Împărăției celeste ; totuși, trebuie să aibă o anume unitate reală, un liant, deopotrivă organic și spiritual, care s-o facă să fie o instituție solidă, un corp viu și o individualitate morală. Cu toate că acum nu cuprinde concret toată seminția umană, ea e *universală*, atîta vreme cît nu poate fi exclusiv legată de o națiune sau de un grup oarecare de națiuni, ci trebuie să aibă un centru internațional de unde să se răspîndească pretutindeni. Pentru asta, Biserica de pe pămînt, întemeiată pe revelația divină și fiind păstrătoarea tradiției, nu posedă cunoașterea absolută și imediată a tuturor adevărurilor ; însă e *infailibilă*, adică nu se poate înșela stabilind la un moment dat cutare sau cutare adevăr religios și moral, a cărui cunoaștere explicită i-a devenit necesară. Biserica de pe pămînt nu e cu desăvîrșire liberă, pentru că e supusă condițiilor existenței finite, dar trebuie să aibă destulă *independență* ca să poată lupta în continuare, în mod activ, împotriva puterilor dușmane, ca să nu permită forțelor iadului să triumfe.

Astfel este adevărata Biserică de pe pămînt, care a primit de la Dumnezeu, cu toate că e imperfectă în elementele sale umane, dreptul, puterea și toate mijloacele necesare pentru *formarea* omenirii și *călăuzirea* ei către țelul său definitiv. Dacă nu era una singură și universală, n-ar fi putut servi drept bază comuniunii tuturor popoarelor – și în asta constă misiunea ei principală. Dacă nu era infailibilă, n-ar fi știut să călăuzească omenirea pe calea cea dreaptă ; ar fi fost ca un orb conducînd alt orb. În sfîrșit, dacă nu era independentă, n-ar fi putut duce la îndeplinire nici una din funcțiile ei sociale și, devenind instrumentul puterilor din secolul acesta, nu și-ar realiza pe deplin misiunea.

După cît se pare, caracterele esențiale și necesare ale adevăratei Biserici sînt suficient de clare și determinate. Și totuși, noii ortodocși, după ce au confundat în mintea lor nebuloasă latura divină cu cea terestră a Bisericii, nu întîmpină nici o greutate în identificarea acestui ideal confuz cu Biserica orientală de astăzi, Biserica greco-rusă, așa cum o vedem... Ei susțin că e singura și unica Biserică a lui Dumnezeu, adevărata Biserică universală,

considerînd că toate celelalte comunităţi nu sînt decît asociaţii anticreştine. Astfel, deşi acceptă *în principiu* ideea Bisericii universale, slavofilii o reneagă *în fapt*, reducînd universalitatea creştină la o Biserică separată care, de altfel, e departe de a înfăptui idealul mărturisit. În gîndirea lor, adevărata Biserică e, o ştim prea bine, „sinteza organică a libertăţii şi unităţii în caritate" ; oare în Biserica greco-rusă trebuie să căutăm această sinteză ? Să fim serioşi !

CAPITOLUL VI

LIBERTATE RELIGIOASĂ ȘI LIBERTATE ECLEZIASTICĂ

În domeniul religiei și al Bisericii, prin *libertate* pot fi înțelese două lucruri diferite : 1) independența *corpului ecleziastic* (atît clerul cît și credincioșii) în raport cu puterea exterioară a Statului ; 2) independența *indivizilor* în materie de religie, adică dreptul acordat fiecăruia de a aparține *după dorință* cutărei sau cutărei comuniuni, de a trece liber de la una la alta sau de a nu aparține nici uneia și de a îmbrățișa *fără consecințe* orice fel de credințe și idei religioase, atît pozitive, cît și negative[1]. Pentru a evita orice confuzie, o vom numi pe prima – *libertate ecleziastică* și pe cea de-a doua – *libertate religioasă*[2]. Orice Biserică presupune o seamă de credințe comune și cine nu le îmbrățișează nu se poate bucura în sînul comunității de aceleași drepturi ca și credincioșii. Puterea de a acționa prin toate mijloacele spirituale împotriva membrilor necredincioși, pentru a-i exclude definitiv din comunitate, e unul din atributele esențiale ale libertății *ecleziastice*. Libertatea *religioasă* nu e de competența Bisericii decît în chip indirect ; numai puterea temporală a Statului poate admite direct sau poate limita dreptul supușilor de a îmbrățișa deschis orice crede fiecare în materie de religie. Biserica nu poate să exercite decît o influență morală, ca să determine Statul să fie mai mult sau mai puțin tolerant. Nici o Biserică n-a fost indiferentă la propaganda credințelor străine, ce amenința să-i corupă pe credincioșii ei. Ce fel de arme trebuie să folosească Biserica în lupta împotriva duș-

---

1. Nu-i nevoie să vorbim aici de un al treilea fel de libertate, aceea a diferitelor culte recunoscute de Stat. O anume libertate a cultelor (în *statu quo*-ul lor) e impusă prin forța lucrurilor unui Imperiu care, ca Rusia, numără mai mult de treizeci de milioane de supuși în afara Bisericii principale.

2. Termenii folosiți în acest ultim sens – *libertatea de conștiință* și *libertatea de confesiune* – ar trebui respinși ca fiind improprii : conștiința e întotdeauna liberă și nimeni nu poate împiedica un martir să-și mărturisească liber credința.

manilor ei ? Oare trebuie să se recurgă la mijloacele spirituale ale persuasiunii sau trebuie să se *apropie de Stat*, ca să profite de armele sale materiale – constrîngerea şi persecuţia ? Aceste două feluri de a lupta împotriva duşmanilor Bisericii nu se exclud cu totul. Se poate face distincţie (dacă avem însuşirile necesare pentru aceasta) între greşeala intelectuală şi reaua voinţă şi, acţionînd prin persuasiune împotriva celei dintîi, să ne apărăm de cealaltă smulgîndu-i mijloacele de a înfăptui răul[1]. Însă există o condiţie absolut necesară pentru ca lupta spirituală să poată fi *cu putinţă* : aceea ca Biserica, ea însăşi, să fie posesoarea libertăţii *ecleziastice*, să nu fie supusă Statului. Cine are mîinile legate şi nu se poate apăra prin propriile mijloace, e nevoit să recurgă la ajutorul altuia. O Biserică a Statului, complet supusă puterii laice, care nu există decît prin ea însăşi, a abdicat de la puterea sa spirituală şi nu poate fi apărată cu succes decît cu arme materiale[2].

În secolele trecute, Biserica romano-catolică (ce şi-a disputat tot timpul libertatea ecleziastică şi care n-a fost niciodată o Biserică a Statului), luptînd împotriva duşmanilor săi cu armele spirituale ale învăţăturii şi predicii, autoriza statele catolice să slujească prin arme temporale cauza unităţii religioase. Astăzi nu mai există state catolice ; în Occident, Statul e ateu, iar Biserica romană continuă să existe şi să prospere slujindu-se numai de arme spirituale, de autoritatea morală şi de libera propovăduire a principiilor sale. O ierarhie ce s-a abandonat puterii temporale, dovedind că i-a lipsit puterea interioară, cum ar putea ea oare să-şi exercite autoritatea morală de la care a abdicat ? Instituţia noastră ecleziastică actuală a îmbrăţişat exclusiv interesele Statului, pentru ca să primească de la el garanţia existenţei sale ameninţată de disidenţi. Scopul fiind pur material, mijloacele nu pot avea un caracter diferit. Măsurile

1. *Admitem* în principiu această distincţie (*in abstracto*), dar departe de noi s-o recomandăm ca regulă practică.

2. Acest lucru e mărturisit cu multă naivitate de chiar scriitorii noştri ecleziaşti. De pildă, într-o serie de articole din *Revista ortodoxă* (*Pravoslavnoie Obozrenie*) privind lupta clerului rus împotriva disidenţilor, autorul (Cistiakov), după ce a expus faptele episcopului Pitirim (din Nijni-Novgorod), al cărui zel a fost susţinut invariabil de trupele vice-guvernatorului Rjevski, ajunge la concluzia că succesul celebrului misionar se datorează recurgerii la puterea laică şi la dreptul de a-i determina *cu forţa* pe disidenţi să-i asculte predica (*Prav. Obozr.* octombrie, 1887, p.348). Putem găsi mărturii asemănătoare despre misiunile contemporane în rîndul păgînilor din Siberia orientală, în aceeaşi *Revistă* (anul 1882).

de constrîngere şi de violenţă consemnate în Codul penal al Imperiului sînt în fond singurele arme defensive pe care *ortodoxia noastră prin intermediul Statului*, ştie să le opună atît disidenţilor autohtoni, cît şi comunităţilor străine care ar vrea să-şi dispute imperiul sufletelor. Dacă agenţii clericali au făcut în ultima vreme cîteva încercări de a lupta împotriva sectarilor prin intermediul discuţiilor semi-publice[1], lipsa bunei credinţe ce se observă în aceste dezbateri – în care una din părţi e predestinată să greşească şi nu poate spune decît ceea ce adversarii îi dau voie – n-a slujit decît la a scoate în relief neputinţa morală Bisericii, prea îngăduitoare în privinţa puterilor terestre ca să fie respectată şi prea implacabilă în privinţa sufletelor ca să fie iubită. Tot ea va fi aceea care va realiza libera comuniune a conştiinţelor întru spiritul carităţii !

În polemica lor anticatolică, slavofilii au avut grijă să confunde libertatea ecleziastică şi libertatea religioasă. Cum Biserica catolică n-a fost tot timpul tolerantă şi n-a admis principiul indiferenţei în materie de religie, ar fi fost prea uşor de vorbit împotriva despotismului roman, trecînd sub tăcere prerogativa libertăţii *ecleziastice*, pe care numai catolicismul a păstrat-o dintre toate comunităţile creştine. Însă cînd e vorba de propria noastră cauză, confuzia între aceste două libertăţi nu slujeşte la nimic, de vreme ce e clar că n-o avem nici pe una, nici pe cealaltă. Nimeni n-a expus acest trist adevăr cu mai multă vehemenţă şi înflăcărare decît răposatul J. Aksakov, ultimul reprezentant eminent al vechii şcoli slavofile. N-avem decît să cităm cîteva pasaje remarcabile din scrierile sale[2].

1. Am luat parte la „convorbirile (*sobeşedovania*) cu vechii credincioşi" la Kazan, Kaluga şi, mai ales, la Moscova. În ciuda condiţiilor supărătoare ale acestor dispute şi a reţinerii conducătorilor disidenţilor, nu întotdeauna reprezentanţii Bisericii oficiale au avut avantaj. Cei de la ziarul „Vocea Moscovei" (*Golos Moskvi*), ce a îndrăznit să tipărească (în 1885) notiţe stenografice despre aceste dezbateri, au avut pentru ce se căi de îndrăzneala lor. Ziarul nu mai există acum.

2. Aksakov a fost mult timp urmărit de administraţia rusă pentru sinceritatea criticilor sale. Doar în ultimii ani din viaţă s-a bucurat, împreună cu Katkov, de privilegiul de a-şi expune liber gîndurile – privilegiu exclusiv al celor doi care a murit odată cu ei.

CAPITOLUL VII

J.S. AKSAKOV, DESPRE BISERICA OFICIALĂ ÎN RUSIA

„Eghileţii (*achselband*) cu care a fost decorat (sub Pavel I) Monseniorul Irineu, arhiepiscop de Pskov şi membru al Sfîntului Sinod, ilustrează într-o manieră semnificativă raporturile dintre Biserică şi Stat în Rusia. Această decoraţie laică şi chiar militară de pe sutana arhiepiscopului nu trebuie să ni se pară ciudată : ea dovedeşte numai că ideea fundamentală despre organizarea noastră ecleziastică a cunoscut, începînd cu Petru cel Mare, dezvoltări fireşti[1]. Se ştie că Biserica rusă e condusă de un consiliu administrativ numit *colegiu spiritual* sau *Sfîntul Sinod*, ai cărui membri sînt numiţi de împărat şi subordonaţi unui funcţionar civil sau militar (reprezentantul superior al Sfîntului Sinod) care are iniţiativa guvernării ecleziastice. Diocezele (eparhiile) sînt conduse nominal de episcopi, numiţi de şeful Statului la recomandarea Sinodului, adică a reprezentantului superior ce-i roteşte apoi după bunul său plac.

Gradele ierarhice ale clerului au fost consemnate în «Tabela rangurilor» şi puse în legătură directă cu gradele militare. Un mitropolit e echivalentul unui mareşal («general plin», după expresia rusă), un arhiepiscop este echivalentul unui general de divizie («general-locotenent»), un episcop unui general de brigadă («general-maior»). Iar preoţii, cu puţin zel, pot ajunge la gradul de colonel. Pavel I a fost consecvent decorînd cu şnururi militare înaltele feţe bisericeşti.[2]

Oare toate acestea sînt detalii nesemnificative, lucruri exterioare ? În acest exterior se reflectă starea interioară a Bisericii noastre. Puşi în slujba Statului, slujitorii altarului se consideră ei înşişi funcţionarii şi instrumentele puterii laice. Dacă această putere

1. Culegerea completă a operelor lui J.S. Aksakov, t.IV, p.119.
2. Aksakov – *Ibid*, p.120.

recompensează serviciile clerului cu decoraţii laice, înseamnă că însuşi clerul e avid de asemenea recompense.[1] Încă din primii ani ai existenţei sale, Sinodul de la Sankt-Petersburg a ţinut să-şi afirme caracterul de instituţie imperială, neratînd ocazia să considere puterea temporală drept adevărata sursă a autorităţii sale. În toate actele din această perioadă se reaminteşte faptul că e «alăturat» (*povelieno*) de suveran în faţa lumii întregi, a «persoanelor de orice rang, ecleziaşti şi laici, ce consideră Sinodul drept o guvernare importantă şi puternică» şi nu trebuie coborîtă «demnitatea ce i s-a acordat de către Majestatea Sa ţaristă». Ne dăm seama cu uşurinţă că elementul temporal pe care Sinodul credea că se poate baza a trebuit în mod necesar să prevaleze asupra celorlalte elemente, aservindu-şi complet această instituţie hibridă care, afirmîndu-se ca organul puterii laice, rîvnea nici mai mult nici mai puţin la autoritatea unui conciliu[2]. Demnitatea acordată de Majestatea Sa ţaristă nu putea fi ştirbită de nimeni – cu excepţia Majestăţii Sale. În felul acesta, reprezentantul superior Jakovlev a obţinut un ordin imperial ce interzicea categoric Sinodului să întreţină o corespondenţă imediată cu oricine : toate comunicările («orice hîrtie», după expresia rusă) cu privire la treburile bisericeşti trebuiau să fie transmise reprezentantului.

Astfel, Biserica noastră, în afara guvernării, apărea ca un soi de birou sau cancelarie mare care aplica pentru oficiul păstorului turmei lui Hristos toate procedeele birocratismului german, cu ipocrizia oficială inerentă[3]. Conducerea ecleziastică fiind organizată ca un departament al administraţiei laice, iar preoţii numărîndu-se printre slujitorii Statului, însăşi Biserica e redusă la funcţia unei puteri laice sau, pur şi simplu, se pune în slujba Statului. (Cu «drepturile şi privilegiile fiscului (*kazna*)» pe care codul rus le atribuie Bisericii stabilite, elementul fiscal (*kazenny*) a pătruns în viaţa sa internă.) Aparent, nu s-a făcut altceva decît să se introducă ordinea necesară în sînul Bisericii ; dar i s-a luat sufletul. Idealului unei guvernări cu adevărat spirituale i s-a substituit acela al unei ordini pur formale şi exterioare. Nu e vorba numai de puterea laică, ci mai ales de *ideile laice* care au pătruns în mediul nostru ecleziastic, punînd atît stăpînire pe sufletul şi

1. Aksakov – *Ibid*, p.121.
2. *Ibid*, p.122.
3. *Ibid*, p.124.

spiritul clerului nostru, încît misiunea Bisericii în sensul ei adevărat şi viu nu le e prea clară."[1]

Această aserţiune e confirmată de o întreagă masă de tratate şi proiecte ale reformei ecleziastice pe care gruparea „inteligentă şi progresistă" a clerului nostru le-a trimis lui Aksakov şi care, fără excepţie, aveau acelaşi caracter de secularism antireligios[2].

„Pentru a însufleţi zelul predicatorilor, unii recomandă un nou sistem de recompense oficiale, cu ajutorul decoraţiilor speciale. Alţii insistă asupra necesităţii garanţiilor formale asigurate de Stat, ca să apere clerul de jos de puterea episcopală. Mai sînt unii care leagă viitorul nostru religios de creşterea veniturilor ecleziastice, voind în scopul acesta ca Statul să acorde Bisericilor monopolul asupra anumitor ramuri din industrie. Sînt unii ce propun introducerea de taxe stabile pentru administrarea Sfintelor Taine... Unii merg pînă la a afirma că viaţa noastră religioasă nu este îndeajuns de organizată de conducere şi cer un nou cod de legi şi de reguli pentru Biserică. Şi totuşi, în actualul Cod imperial există mai bine de o mie de articole hotărînd tutela Statului asupra Bisericii şi precizînd atribuţiile poliţiei în domeniul credinţei şi al carităţii.

Guvernarea laică e declarată de Codul nostru păstrătoarea dogmelor credinţei dominante şi a dreptei organizări întru Sfînta Biserică ? Îl vedem pe acest gardian cu spada ridicată, gata să pedepsească pentru orice infracţiune ortodoxia stabilită mai puţin cu asistenţa Sfîntului Duh şi mai mult cu aceea a legilor penale ale Imperiului rus[3].

Reprezentantul superior al Sinodului, ca şef responsabil al Bisericii, prezintă în fiecare an împăratului o dare de seamă despre această instituţie. Nu e nici o diferenţă în privinţa formei şi stilului acestor dări de seamă şi cele ale altor ministere, de pildă *Ministerul căilor de comunicaţie*. Sînt aceleaşi capitole şi subcapitole ; doar că, în locul titlurilor : «şosele», «căi ferate», «fluvii navigabile», darea de seamă a reprezentantului superior cuprinde rubricile : «afirmarea şi propagarea credinţei», «activitatea pastorală», «manifestările sentimentului religios, ale devotamentului pentru persoana sacră a Majestăţii Sale», etc.[4] Darea de seamă din anul

1. Aksakov – *Ibid*, p.125,126.
2. *Ibid*, p.126.
3. *Ibid*, p.84.
4. *Ibid*, p.75.

1866, analizată de Aksakov, se încheie cu această concluzie caracteristică : „Îndatorată, în privința prosperității sale, atenției slăvite a suveranului, Biserica rusă a pășit într-un nou an al existenței sale cu forțe proaspete și promisiuni mai mari pentru viitor."[1]

Biserica și-a pierdut libertatea ecleziastică ; în schimb, Statul i-a garantat existența și calitatea sa de Biserică principală, abolind libertatea religioasă în Rusia. „Acolo unde nu există libertate vie și interioară, spune Aksakov, integritatea exterioară nu poate fi menținută decît prin violență și fraudă."[2]

Cuvintele patriotului moscovit sînt aspre, dar întemeiate. Unitatea fragilă și îndoielnică a Bisericii noastre se datorează fraudelor și violențelor apărate sau exercitate de către conducere. De la actele scornite de un conciliu fictiv împotriva unui eretic închipuit[3], pînă la falsificările recente în traducerea actelor conciliilor ecumenice (publicată de Academia bisericească din Kazan), orice acțiune ofensivă și defensivă a Bisericii noastre nu e decît o serie de fraude înfăptuite în cea mai deplină siguranță, grație protecției vigilente a cenzurii ecleziastice, ce împiedică orice tentativă de a le scoate la iveală. Violența în materie de credință e recunoscută în principiu și dezvoltată pînă în cele mai mici detalii în Codul nostru penal. Orice persoană care se naște în sînul Bisericii principale sau care s-a convertit la ortodoxie, dacă îmbrățișează o altă religie, fie ea creștină, e acuzată de crimă și trebuie judecată de către tribunal, la fel ca și falsificatorii de bani sau tîlharii la drumul mare. Cel care, fără să folosească nici un mijloc de constrîngere și de violență, numai prin puterea sa de convingere, a reușit să determine pe cineva să-și părăsească religia, e lipsit de drepturi civile și deportat în Siberia sau zvîrlit în închisoare.

Această asprime nu e ceva de care să nu se țină seama la noi ; Aksakov a avut ocazia s-o constate cînd a avut loc cruda persecuție împotriva unei secte protestante din Rusia meridională.

„A suprima cu închisoarea dorința spirituală, atunci cînd nu ai

1. Aksakov – *Ibid*, p.77.
2. *Ibid*, p.100.
3. Mă refer la actele așa-zisului conciliu de la Kiev din 1157, cînd s-au pus în cîrca unui eretic din secolul XII, Martin Armenianul (care de fapt nici n-a existat) toate opiniile „vechilor credincioși" din secolele XVII și XVIII. Această născocire a fost atît de grosolană și neverosimilă, încît pînă și școlii noastre ecleziastice i-a fost rușine la un moment dat. Însă, în ultimul timp, revirimentul obscurantismului oficial a adus din nou pe tapet născocirea episcopului Pitirim (A se vedea articolul din *Prav. Obozr.*, octombrie 1887, p.306, 307, 314).

cu ce s-o satisfaci ; a răspunde cu închisoarea nevoii sincere de credinţă, problematicii gîndirii religioase ce se deşteaptă în om ; a dovedi cu închisoarea adevărul ortodoxiei – înseamnă a mina de la temelie întreaga noastră religie şi a depune armele în faţa protestantismului triumfător. Cu astfel de mijloace de apărare, cu asemenea procedee de stabilire a adevărului ortodox, zelul pastorilor, devenit superfluu, se risipeşte imediat ; orice scînteie divină se stinge. Prescripţiile aspre ale conducătorilor ecleziaşti care, sub ameninţarea cu amenda, silesc clerul să întemeieze şcoli, nu vor putea niciodată să determine o adevărată instrucţie religioasă a poporului şi chiar – dar oare nu sîntem prea sceptici ? – chiar recentul *ucaz* ce acordă preoţilor care lucrează în domeniul educaţiei populare dreptul la crucea Sfintei Ana de gradul al III-lea şi la demnitatea de cavaler, va fi insuficient pentru a atrage noi apostoli."[1]

Şi totuşi, se pare că legile penale sînt cu totul necesare păstrării „Bisericii principale."

Cei mai sinceri apărători ai acestei Biserici (de pildă, istoricul Pogodin, citat de autorul nostru) mărturisesc că, odată recunoscută în Rusia libertatea religioasă, jumătate din ţărani vor trece la *raskol*, iar jumătate din clasa superioară (mai ales femeile) va deveni catolică. Ce înţeles are o asemenea mărturie ? întreabă Aksakov : „Că jumătate din membrii Bisericii ortodoxe nu se supun acesteia decît aparent ; că nu sînt reţinuţi în sînul ei decît de teama caznelor temporale. Iată care e stadiul actual al Bisericii noastre ! O stare dezonorantă, jalnică şi înfiorătoare. Ce pîngărire a incintei sacre, ce revărsare de ipocrizie care ţine loc de adevăr, de teroare în loc de iubire, de corupţie sub aparenţa unei ordini exterioare, de rea credinţă în apărarea cu violenţă a adevăratei credinţe ; ce negare, chiar în sînul Bisericii, a principiilor vitale ale Bisericii, a raţiunii sale de a exista ! Ce minciună şi neîncredere, acolo unde trebuie să se trăiască şi să se acţioneze în spiritul adevărului şi al credinţei !... Cu toate acestea, pericolul cel mai grav nu e acela că răul a pătruns printre credincioşi, ci că a primit *dreptul de a locui în cetate*, că această stare de lucruri a Bisericii e hotărîtă de lege, că o asemenea anomalie e consecinţa necesară a *normei* acceptată de Stat şi chiar de societatea noastră.[2]

1. Aksakov – *Ibid*, p.72.
2. *Ibid*, p.91.

În general, la noi, în Rusia, în treburile bisericeşti, ca şi în celelalte, se încearcă mai ales păstrarea aparenţei, a *decorului* ; e de ajuns iubirii noastre faţă de Biserică, iubirii noastre molatice, credinţei noastre trîndave. Noi sîntem cei care închidem ochii şi, în teama noastră puerilă de scandal, ne silim să ascundem de noi şi de lumea toată răul care, sub aparenţă convenabilă, roade ca un cancer esenţa vitală a organismului nostru religios[1]. Nicăieri în altă parte nu ni se arată adevărul în asemenea grozăvie ca în domeniul guvernării noastre ecleziastice ; nicăieri în altă parte slugărnicia nu e mai mare decît în sînul ierarhiei noastre spirituale ; nicăieri în altă parte «minciuna salvatoare» nu e practicată pe o scară mai largă ca acolo unde orice minciună ar trebui să fie detestată. Nicăieri în altă parte nu sînt acceptate, sub pretextul prudenţei, atîtea compromisuri ce coboară demnitatea Bisericii, punînd stăpînire pe autoritatea ei. Principala cauză pentru toate acestea e că nu ne încredem destul în forţa adevărului[2]. Mai grav este că avem cunoştinţă de toate relele Bisericii, ne-am obişnuit cu ele şi le acceptăm în linişte. Însă această tihnă ruşinoasă, aceste compromisuri dezonorante nu pot menţine pacea Bisericii ; pentru cauza adevărului, ele semnifică o înfrîngere, dacă nu chiar o trădare[3].

Dacă e să-i credem pe apărătorii Bisericii noastre, aceasta e o turmă mare, dar necredincioasă, al cărei păstor e poliţia care, prin forţă, prin lovituri de bici, sileşte să intre în ţarc oile rătăcite. O asemenea imagine să răspundă ideii adevărate despre Biserica lui Hristos ! Şi dacă nu răspunde, înseamnă că nu mai e Biserica lui Hristos, însă atunci ce e ? O instituţie a Statului, care poate fi utilă intereselor Statului, disciplinei moravurilor. Să nu uităm că Biserica e un domeniu în care nu poate fi acceptată nici o transformare a bazei morale, în care nici o infidelitate faţă de principiul însufleţitor nu poate rămîne nepedepsită ; atunci cînd minţim, nu-i minţim pe oameni, ci pe Dumnezeu. Dacă Biserica nesocoteşte testamentul lui Hristos, atunci devine în întreaga lume fenomenul cel mai steril şi mai anormal, condamnat dinainte de Cuvîntul divin[4]. Biserica făcînd parte din Stat, adică din «împărăţia acestei

1. Aksakov – *Ibid*, p.42.
2. *Ibid*, p.35.
3. *Ibid*, p.43.
4. *Ibid*, p.91,92.

lumi», a renunţat la misiunea sa şi trebuie să împărtăşească destinul tuturor împărăţiilor de pe lumea asta[1]. În ea însăşi, nu constituie nici o raţiune de a exista, ci e condamnată la neputinţă şi la moarte[2].

Conştiinţa religioasă nu e liberă în Rusia, iar gîndirea religioasă rămîne inertă ; suflul morţii pune stăpînire pe spiritul însufleţitor, iar sabia spirituală – cuvîntul – se acoperă de rugină, fiind înlocuită de sabia Statului ; în apropierea sălaşului Bisericii, în locul îngerilor Domnului, ce păzesc intrările şi ieşirile, pot fi văzuţi jandarmi şi inspectori de poliţie – gardienii dogmelor ortodoxe, directorii conştiinţei noastre."[3]

N-am lăsat uitării faptul că slavofilii văd în Biserica noastră singura Biserică adevărată a lui Hristos şi sinteza vie a libertăţii şi unităţii întru spiritul carităţii. Iată concluzia la care ajunge ultimul reprezentant al acestei grupări, după o cercetare imparţială a treburilor noastre ecleziastice : „Spiritul adevărului, al carităţii, al vieţii, al libertăţii – suflul ei salvator e ceea ce lipseşte Bisericii ruse."[4]

Astfel, potrivit mărturiei lipsite de suspiciune a unui ortodox şi eminent patriot rus, Biserica noastră naţională, *părăsită de Spiritul Adevărului şi al Carităţii*, nu e adevărata Biserică a lui Dumnezeu. Pentru a evita această consecinţă, există la noi obiceiul de a evoca *ad hoc* amintirea altor Biserici orientale (la care nici nu ne gîndim altcumva). „Nu aparţinem, se spune, Bisericii ruse, ci Bisericii ortodoxe şi ecumenice orientale." Se poate lesne judeca faptul că adepţii Bisericii orientale *separate* nu cer altceva decît conferirea unei *unităţi* reale şi concrete. Rămîne de văzut dacă această unitate îi aparţine efectiv.

1. Aksakov – *Ibid*, p.111.
2. *Ibid*, p.93.
3. *Ibid*, p.83,84.
4. *Ibid*, p.127.

CAPITOLUL VIII

LEGĂTURILE DINTRE BISERICA RUSĂ ŞI BISERICA GREACĂ. BULGARIA ŞI SERBIA

Corpul Bisericii orientale nu e omogen. Dintre diferitele naţiuni din care se compune, cele mai importante au conferit numele lor Bisericii, care se numeşte astfel oficial Biserica *greco-rusă*. Acest dualism naţional permite atribuirea unei forme concrete problematicii referitoare la unitatea noastră ecleziastică. Important e să ştim care e liantul real şi concret ce apropie Biserica rusă de cea greacă, pentru a face din ele un singur organism moral. Se spune că ruşii şi grecii au o credinţă comună şi că în asta constă esenţialul. Trebuie să stabilim ce se înţelege prin cuvintele credinţă sau religie (*vera*). Adevărata credinţă e aceea care ne învăluie sufletul şi se manifestă ca principiu motor şi director al existenţei noastre. Mărturisirea unei singure şi aceleiaşi credinţe *abstracte*, fără a înrîuri conştiinţa şi viaţa, nu constituie nici o legătură socială, nu poate cu adevărat să unească pe nimeni. Unitatea credinţei adevărate devine în mod necesar o unitate concretă şi activă, o solidaritate morală şi practică.

Dacă Biserica rusă şi Biserica greacă nu-şi manifestă solidaritatea prin nici o acţiune vitală, „unitatea lor de credinţă" nu e decît o formulă abstractă ce nu creează nimic şi nu îndeamnă la nimic. Un laic, preocupat de probleme religioase, l-a întrebat într-o zi pe mitropolitul Filaret (să nu se mire cititorul că-l pomenim atîta în lucrare ; e singura persoană publică cu adevărat remarcabilă din sînul Bisericii ruse în sec. XIX) – un laic, deci, l-a întrebat pe ilustrul prelat : Ce-am putea face pentru a întări legăturile dintre Biserica rusă şi Biserica mamă ? Dar de ce să existe legături între ele ? a replicat autorul *Catehismului greco-rus*. Cu cîţiva ani înainte de această bizară discuţie, a avut loc un incident ce a făcut

ca vorbele prudentului arhiepiscop să fie apreciate la justa lor valoare. Un membru eminent al Bisericii anglicane şi al Universităţii din Oxford, William Palmer, a vrut să fie admis ca membru al Bisericii ortodoxe. S-a dus în Rusia şi Turcia ca să cerceteze starea actuală a Orientului creştin şi a se lămuri asupra împrejurărilor care să-i permită apropierea de ortodocşii din Orient. La Sankt-Petersburg şi Moscova i s-a spus că nu avea decît să se lepede de erorile protestantismului în faţa unui preot care o să-l ungă cu untdelemn sfinţit (confirmarea). Dar la Constantinopol a aflat că trebuie să fie din nou *botezat*. Cum se ştia creştin şi nu găsea nici un motiv de a suspecta validitatea botezului său (recunoscut de altfel de Biserica rusă ortodoxă), a considerat cel de-al doilea botez ca pe un sacrilegiu. Pe de altă parte, nu se putea hotărî să îmbrăţişeze ortodoxia potrivit regulilor specifice din Biserica rusă, căci atunci nu devenea ortodox decît pentru Rusia şi rămînea păgîn în ochii grecilor. Nu cu Biserica naţională, ci cu aceea ortodoxă universală voia el să se unească. Nimeni n-a putut rezolva această dificultate, iar el a devenit romano-catolic[1]. Deci există chestiuni în legătură cu care Biserica rusă ar putea şi ar trebui să stabilească legături cu metropola ; dacă se evită cu grijă abordarea lor, e din cauză că sîntem siguri dinainte că punînd asemenea probleme nu se ajunge decît la o schismă formală. Ura înverşunată a grecilor faţă de ruşi, la care aceştia răspund cu o ostilitate amestecată cu dispreţ – iată ceea ce stabileşte adevăratele raporturi dintre cele două Biserici naţionale, care oficial rămîn unite din punct de vedere religios. Dar chiar această unitate oficială nu atîrnă decît de un fir, întreaga prudenţă sacerdotală de la Sankt-Petersburg şi Constantinopol nefiind de ajuns pentru a evita ruperea acestei legături fragile. Nu din caritate creştină se vrea menţinerea acestui simulacru al unităţii, ci de teama unei revelaţii fatale : în ziua rupturii formale dintre Biserica rusă şi cea greacă, întreaga lume îşi va da seama că Biserica orientală ecumenică nu e decît o ficţiune, că nu există decît Biserici naţionale izolate în Orient. Iată adevăratul motiv ce impune structurii noastre ierarhice

1. La sfîrşitul volumului vom afla dintr-o notă cîteva detalii istorice în legătură cu cel de-al doilea botez în Biserica greco-rusă. Aceste amănunte pe care Palmer le cunoştea, fără îndoială, l-au întărit în hotărîrea sa ultimă de a nu căuta adevărul universal acolo unde misterul fundamental al religiei noastre a devenit un instrument al politicii naţionale.

o conduită prudentă şi moderată faţă de greci, care constă în evitarea oricărui fel de raport cu ei[1].

Biserica din Constantinopol, care în orgoliul ei exclusivist se autointitulează „Marea Biserică" şi „Biserica ecumenică", s-ar declara poate satisfăcută să se descotorosească de barbarii din Nord, ce nu reprezintă decît un obstacol pentru tendinţele ei panelenice. În ultimul timp, patriarhatul din Constantinopol a fost de două ori pe punctul de a anatemiza Biserica rusă[2]. Doar considerente pur materiale au împiedicat această izbucnire : Biserica greacă din Ierusalim, complet subordonată celei din Constantinopol, depinde, în ceea ce priveşte mijloacele ei de existenţă, aproape în exclusivitate de cucernicia rusă. Această dependenţă materială în care se află clerul grec în raport cu ruşii, datează de mult şi constituie acum singura bază reală a unităţii greco-ruse. E evident că această legătură pur exterioară nu e de natură să transforme cele două Biserici într-un singur corp moral, caracterizat printr-o unitate de viaţă şi acţiune.

Va fi confirmată încă o dată această concluzie dacă luăm în considerare Bisericile naţionale de mai mică importanţă care, fiind sub jurisdicţia patriarhului de la Constantinopol, au făcut parte altădată din Biserica greacă şi au devenit autocefale pe măsură ce statele respective îşi cucereau independenţa politică. Raporturile aşa-numitelor Biserici cu metropola bizantină şi cu Biserica rusă aproape că nici nu există. Pînă şi relaţii pur oficiale şi de convenienţă, precum cele ce se menţin între Sankt-Petersburg şi Constantinopol nu sînt stabilite – după cîte ştiu – între Rusia şi noile Biserici autocefale din România şi din regatul elen. Mai rău e de Bulgaria şi Serbia. Se ştie că patriarhii greci au excomunicat, cu asentimentul sinodului din Atena, din 1872, întregul popor bulgar din motive de politică naţională.

Bulgarii au fost condamnaţi pentru *filetismul* lor, adică tendinţa de a supune Biserica dezbinărilor rasiale şi naţionaliste. Acuzaţia era întemeiată ; dar acest filetism, o erezie la bulgari, era chiar ortodoxia la greci.

1. E şi singurul motiv practic pentru care, în ciuda soarelui şi a astrelor, ne conducem încă după calendarul iulian ; n-am putea să-l schimbăm fără a discuta cu grecii, iar teama aceasta persistă în cercurile clericale.

2. În 1872, cînd Sinodul de la Sankt-Petersburg a refuzat să se alăture explicit deciziilor conciliului grec ce i-a excomunicat pe bulgari şi în 1884, cînd conducerea Rusiei a cerut Porţii să numească doi episcopi bulgari în diocezele pe care grecii le consideră ca aparţinîndu-le lor de drept.

Ţinînd cu bulgarii, Biserica rusă a vrut să se situeze deasupra acestei dispute naţionale. Ar fi trebuit să se adreseze în numele Bisericii universale ; dar cum dreptul acesta aparţinea ruşilor la fel de puţin ca şi grecilor, Sinodul de la Sankt-Petersburg, în locul unei declaraţii ferme, s-a mulţumit să se declare supărat pe ierarhii bizantini şi, primind hotărîrile conciliului din 1872 cu invitaţia de a le aproba, s-a abţinut să spună da sau nu. De aici a rezultat o stare de lucruri ce nu fusese prevăzută sau care, mai bine spus, era considerată imposibilă potrivit canoanelor ecleziastice. Biserica rusă a rămas unită formal cu Biserica greacă şi unită de-adevăratelea cu Biserica bulgară, fără să fi protestat explicit împotriva actului canonic de excomunicare ce a separat cele două Biserici şi fără a recurge – fie măcar formal – la un conciliu ecumenic. O încurcătură de acelaşi fel a avut loc în Serbia. Cînd conducerea atee a acestui regat a dat publicităţii legi ecleziastice stabilind ierarhia în Biserica sîrbească pe baza simoniei, devenită obligatorie (de vreme ce toate demnităţile sacre trebuiau să fie cumpărate cu o taxă stabilită) şi cînd, după destituirea arbitrară a mitropolitului Mihail şi a altor episcopi, s-a creat, sfidîndu-se legile canonice, o nouă ierarhie, aceasta, respinsă formal de Biserica rusă, şi-a atras în schimb adeziunea patriarhului Constantinopolului. De data asta, „Marea Biserică" s-a aflat în legătură cu cele două Biserici care nu erau unite între ele. Oare trebuie să mai adăugăm că toate aceste Biserici naţionale nu sînt decît Biserici statale, lipsite de libertate ecleziastică ? Se ghiceşte cu uşurinţă influenţa nefastă pe care scăderea rolului Bisericii o poate exercita asupra religiei în aceste locuri nenorocite. Indiferenţa religioasă a sîrbilor e îndeajuns de cunoscută, la fel şi deprinderea de a se introduce ortodoxia ca instrument politic în lupta lor fratricidă împotriva croaţilor catolici[1]. În privinţa Bulgariei, iată o mărturie a cărei autoritate nu poate fi pusă sub semnul îndoielii : Iosif, exarh al Bulgariei, a expus într-un discurs solemn, ţinut la Constantinopol cu prilejul sărbătoririi Sfîntului Metodiu (1885), starea jalnică a religiei din ţara sa. Masa poporului, a spus el, e rece şi nepăsătoare. Iar clasa învăţată e de-a dreptul ostilă faţă de tot ce e sfînt ; doar frica de

1. Să nu pomenim în legătură cu acest subiect decît un singur scriitor *slavofil* ce a trăit mult timp în Serbia ; trimitem la articolul lui P.K-Ky în *Rusi* de Aksakov (1885, nr.2).

ruşi îi împiedică să desfiinţeze Biserica în Bulgaria[1]. Nu-i nevoie să dovedim că starea religiei din România şi din regatul elen nu diferă prea mult de situaţia de la sîrbi şi de la bulgari. Într-o dare de seamă prezentată împăratului Rusiei de reprezentantul Sfîntului Sinod şi publicată anul trecut, situaţia religioasă şi ecleziastică din patru ţări ortodoxe din peninsulă e înfăţişată în culorile cele mai sumbre. Într-adevăr, e dintre cele mai jalnice. Ceea ce e de-a dreptul surprinzător e explicaţia dată de documentul oficial. *Regimul constituţional* ar fi, dacă e să-l credem pe şeful Bisericii noastre, singura cauză a acestor rele. Dacă e aşa, care e, însă, cauza situaţiei deplorabile a Bisericii ruse ?

1. Acest discurs a fost reprodus *in extenso* în ziarul lui Katkov (*Gazeta Moscovei*).

CAPITOLUL IX

O PROFEȚIE ADEVERITĂ. CRITICA CEZARO-PAPISMULUI

Un prieten al lui Aksakov, şi el membru eminent al grupării sau cercului slavofil, G. Samarin[1], scria într-o scrisoare în legătură cu conciliul de la Vatican : „Absolutismul papal n-a ucis vitalitatea clerului catolic – asta trebuie să ne dea de gîndit ; căci, într-o zi sau alta, o să se proclame la noi infailibilitatea ţarului, altfel spus, aceea a reprezentantului Sfîntului Sinod, pentru că ţarul n-o să aibă nici un amestec. În ziua aceea, se va găsi măcar un episcop, un călugăr, un singur preot care să protesteze ? Mă îndoiesc. Dacă o să protesteze cineva, atunci o să fie un laic, slujitorul vostru şi Ivan Sergheevici (Aksakov). Iar bietul nostru cler (mai degrabă „biet" decît vinovat) o să tacă."

Mă bucur că am adunat asemenea vorbe, căci nu ştiu prea multe profeţii de felul acesta care să se fi adeverit într-un mod atît de exact. Proclamarea absolutismului cezaro-papist în Rusia, tăcerea profundă şi supunerea oarbă a clerului, protestul izolat al unui laic, toate acestea s-au petrecut după cum a prevăzut Samarin.

În 1885, într-un document oficial emis de guvernul rus[2] se spunea că Biserica orientală a renunţat la puterea ei şi a depus-o în mîinile ţarului. Puţini au fost cei care au remarcat acest lucru. Samarin murise de cîţiva ani. Aksakov nu mai avea de trăit decît cîteva luni ; cu toate acestea, a publicat în ziarul său (*Rusi*) protestul unui scriitor laic ce nu făcea parte, de altfel, din gruparea

---

1. Discipol înfocat al lui Komiakov, neavînd calităţile strălucite ale acestuia, dar fiindu-i superior prin ştiinţă şi simţ critic, Youri (George) Feodorovici Samarin (mort în 1876) a fost util Rusiei, luînd parte activă la eliberarea iobagilor în 1861. În plus, inteligenţa sa cultivată şi talentul său remarcabil au rămas (cum se întîmplă adesea în Rusia) sterile. N-a lăsat opere semnificative, dar s-a remarcat ca scriitor, mai ales în polemici preconcepute împotriva israeliţilor şi a germanilor din provinciile baltice. Scrisoarea citată a fost adresată unei doamne ruse (A.O. Smirnov) şi datată 10/22 decembrie 1871.

2. Reglementările examenelor de Stat la facultatea de Drept.

slavofilă. Acest protest unic, nefiind autorizat, nici susţinut de vreun reprezentant al Bisericii, nu făcea decît să arate şi mai bine, prin singularitatea lui, starea deplorabilă a religiei în Rusia[1]. De fapt, manifestul cezaro-papist al birocraţilor petersburghezi nu era decît mărturia formală a unui fapt împlinit. N-avem cum nega faptul că Biserica orientală nu s-a dezis de puterea ei în favoarea puterii pămîntene ; ne întrebăm numai *dacă avea dreptul s-o facă* şi dacă, după ce-a făcut-o, mai putea fi reprezentarea Celui căruia i-a fost dată toată puterea în cer şi pe pămînt. Degeaba scotocim prin textele evanghelice referitoare la puterile veşnice pe care Iisus Hristos le-a lăsat Bisericii Sale, nu vom găsi niciodată dreptul de a depune aceste puteri în mîinile unei puteri temporale. Puterea care-ar avea pretenţia că poate înlocui Biserica în misiunea ei pămînteană ar trebui măcar să fi primit aceleaşi promisiuni de stabilitate.

Nu credem că ierarhii noştri au renunţat voluntar şi deliberat la puterea ecleziastică. Dar dacă Biserica orientală a pierdut, în urma evenimentelor, ceea ce îi aparţinea de drept divin, e evident că ispitele satanice au trecut pe primul plan şi, deci, nu mai e Biserica puternică întemeiată de Hristos.

Dar nici nu vrem să facem guvernul laic răspunzător de situaţia anormală a Bisericii în raport cu Statul, care a avut dreptate să-şi menţină independenţa şi supremaţia cu privire la o putere spirituală ce nu reprezenta decît o Biserică specifică şi naţională, *separată* de marea comunitate creştină. Dacă susţinem că Statul trebuie să se supună Bisericii, nu putem înţelege prin asta decît Biserica stabilită de Dumnezeu, *una singură, indivizibilă şi universală.*

Conducerea unei Biserici *naţionale* separate nu e decît o instituţie istorică şi pur lumească. Dar şeful Statului e reprezentantul legitim al naţiunii *ca atare*, iar clerul ce vrea să fie cu orice preţ naţional trebuie, vrînd-nevrînd, să recunoască suveranitatea absolută a conducerii laice. În sfera existenţei naţionale nu trebuie să

1. *Notă pentru cititorii ruşi.* N-am semnat articolul respectiv („Filozofia Statului în programele Universităţii", *Rusi*, sept., 1885) deoarece am fost de părere că exprima sentimentul general al societăţii ruseşti. A fost o iluzie, acum pot să-mi revendic dreptul exclusiv la această *vox clamantis in deserto*. În rest, nu trebuie să se uite că în afara celor ce formează societatea, în Rusia există douăsprezece pînă la cincisprezece milioane de disidenţi care n-au aşteptat anul 1885 ca să protesteze împotriva cezaro-papismului moscovit şi petersburghez.

existe în sine decît un singur centru, şeful Statului. În comparaţie cu Statul, episcopatul unei Biserici distincte nu poate avea pretenţie la suveranitatea puterii apostolice decît raportînd cu adevărat naţiunea la Împărăţia universală sau internaţională a lui Hristos. O Biserică naţională, dacă nu vrea să se supună absolutismului Statului, adică să înceteze de a mai fi Biserică pentru ca să devină un departament al administraţiei civile, trebuie în mod necesar să-şi găsească un sprijin real în afara Statului şi a naţiunii, să fie legată de aceasta prin legături naturale şi istorice ; ea trebuie, în acelaşi timp, să aparţină – în calitatea ei de Biserică – unui cerc social mai vast, cu un centru independent şi o organizare universală, în cadrul căreia Biserica locală să nu fie decît un organ particular.

Ca să reziste absolutismului posesiv al Statului, conducătorii Bisericii ruse nu puteau să-şi găsească un sprijin în metropola lor religioasă, ce nu era decît o Biserică naţională de mult timp supusă puterii laice. Nu libertatea ecleziastică, ci cezaro-papismul ne-a venit din Bizanţ, unde acest principiu anticreştin s-a dezvoltat fără îngrădiri din secolul al IX-lea. Îndepărtînd sprijinul solid pe care-l avusese în centrul independent al Bisericii universale, ierarhii greci s-au văzut complet abandonaţi Statului şi autocratului acestuia. Înainte de schismă, de fiecare dată cînd împăraţii greci se amestecau în domeniul spiritual ameninţînd libertatea Bisericii, reprezentanţii acesteia – fie Sfîntul Ioan Hrisostomul, fie Sfîntul Flavian, fie Sfîntul Maxim Mărturisitorul, fie Sfîntul Teodor Studitul, fie patriarhul Sfîntul Ignaţiu – apelau la centrul internaţional al creştinătăţii, recurgeau la arbitrajul Suveranului Pontif ; dacă erau înfrînţi – victime ale forţei brutale, cauza lor, cauza adevărului, a dreptăţii şi libertăţii, nu întîrzia să-şi găsească la Roma un sprijin solid, care-i asigura triumful definitiv. Pe atunci, Biserica greacă era parte vie a Bisericii universale, strîns legată prin centrul comun al unităţii – Scaunul apostolic al Sfîntului Petru. Aceste raporturi de dependenţă salvatoare faţă de un urmaş al sfinţilor apostoli, faţă de un pontif al Domnului, aceste raporturi pur spirituale, legitime şi pline de demnitate, au fost înlocuite prin supunerea profană, ilegală şi umilitoare în faţa puterii unor simpli laici şi necredincioşi.

Nu e vorba aici de un accident istoric, ci de logica lucrurilor, ce smulge cu orice preţ oricărei Biserici cu adevărat naţionale

independenţa şi demnitatea ei, punînd-o sub jugul mai mult sau mai puţin apăsător, dar pururea dezonorant, al puterii temporale.

În orice ţară redusă la o Biserică naţională, guvernul laic (fie el autocrat sau constituţional) se bucură de plenitudinea absolută a oricărei autorităţi, iar instituţia ecleziastică nu figurează decît ca un minister special care depinde de administraţia generală a Statului. Statul naţional e aici un *organism real şi complet*, existînd prin sine şi pentru sine, iar Biserica nu e decît o parte sau, mai bine spus, o anumită latură a acestui organism social, al *oricărei* politici care nu există pentru sine decît în abstract.

Această servitute a Bisericii e incompatibilă cu demnitatea sa spirituală, cu originea sa divină, cu misiunea sa universală. Pe de altă parte, judecata logică demonstrează, iar istoria confirmă că îndelungata coexistenţă a două puteri şi guvernări la fel de independente şi suverane, limitate la acelaşi domeniu teritorial, în limitele unui singur Stat naţional, e absolut imposibilă. O asemenea dihotomie atrage în mod necesar antagonismul, ce nu poate duce decît la victoria completă a guvernării laice, căci aceasta reprezintă în mod real naţiunea, în timp ce Biserica, prin însăşi natura ei, nu e o instituţie naţională şi nu poate deveni o astfel de instituţie decît dacă îşi pierde adevărata raţiune de a exista.

Ni se spune că împăratul Rusiei e fiul Bisericii. Aşa ar trebui, în calitatea sa de conducător al unui Stat creştin. Dar ca să fie adevărat, ar trebui ca Biserica să exercite autoritate asupra lui, ar trebui ca ea să aibă o putere independentă şi superioară celei a Statului. Cu toată voinţa lui, monarhul laic n-ar şti să fie cu adevărat fiul Bisericii al cărui conducător este şi pe care o guvernează prin slujitorii săi.

Lipsită de orice punct de sprijin, de un centru de unitate în afara Statului naţional, Biserica din Rusia a sfîrşit în chip *necesar* prin a fi aservită puterii laice ; putere care, neavînd pe nimeni deasupra ei, nemaiexistînd persoana de la care să poată primi confirmări religioase sau împuterniciri parţiale din partea autorităţii lui Hristos, s-a transformat în absolutism anticreştin.

Dacă Statul naţional se afirmă ca un organism social *complet*, fiind suficient sieşi, nu mai poate aparţine ca membru deplin instituţiei universale a lui Hristos. În afara ei, nu mai e Stat creştin, nu face decît să reînnoiască cezarismul antic abolit de creştinism.

Dumnezeu s-a făcut om în persoana lui Mesia evreu în momen-

tul cînd omul se credea zeu în persoana Cezarului roman. Iisus Hristos nu s-a ridicat împotriva lui Cezar şi nu i-a rîvnit puterea ; a spus doar adevărul despre el : Cezar nu era Dumnezeu şi puterea lui era în afara împărăţiei lui Dumnezeu. A da Cezarului ce-i al lui, iar lui Dumnezeu restul, se numeşte astăzi separarea Bisericii de Stat, separare necesară atît timp cît Cezarul e păgîn şi imposibilă de îndată ce devine creştin. Un creştin, fie el rege sau împărat, nu poate rămîne în afara Împărăţiei lui Dumnezeu, iar puterea sa nu poate să fie opusă aceleia a Domnului. Porunca supremă : „Daţi-i lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu" e valabilă şi pentru Cezar, dacă vrea să fie creştin. Şi el trebuie să-i dea lui Dumnezeu ce e al Lui, adică, înainte de toate, puterea suverană şi absolută pe pămînt ; căci pentru a înţelege bine cuvintele despre Cezar, spuse de Domnul duşmanilor săi, înaintea pătimirilor sale, trebuie să le completăm cu altele, mai solemne, rostite după Învierea sa. Le-a spus discipolilor, reprezentanţilor Bisericii Sale : „Mi s-a dat *întreaga putere* în cer şi pe pămînt" (Ev. după Matei, XXVIII,18). Iată un pasaj categoric şi decisiv, care nu poate fi interpretat în două feluri. Cei care cred într-adevăr în cuvintele lui Hristos nu vor admite niciodată un Stat despărţit de Împărăţia lui Dumnezeu, o putere vremelnică independentă şi suverană. Nu există decît o singură putere pe pămînt şi aceasta nu e a lui Cezar, ci a lui Iisus Hristos. Dacă prin vorbele „Daţi-i lui Dumnezeu ce e al Lui" i s-a luat Cezarului divinitatea sa, tot prin ele i s-a luat şi *autocraţia*. Dacă vrea să domnească pe pămînt, nu mai poate cu de la sine putere, ci trebuie să aibă *împuternicirea* Celui căruia i s-a dat întreaga putere pe pămînt. Dar cum să obţină această împuternicire ?

Dezvăluind omenirii Împărăţia lui Dumnezeu care nu e din lumea asta, Iisus Hristos le-a dat tuturor mijloacele necesare ca să o înfăptuiască pe pămînt. Vestind în rugăciunea sa pontificală unitatea desăvîrşită a tuturor drept sfîrşitul operei sale, Dumnezeu a vrut să confere acestei opere o bază reală şi organică, întemeind Biserica Sa vizibilă şi punînd în fruntea ei, ca să-i salveze unitatea, un conducător unic în persoana Sfîntului Petru. Dacă în Evanghelii se vorbeşte de o împuternicire, atunci aceasta trebuie să fie. Nici o putere vremelnică n-a primit de la Iisus Hristos vreo confirmare sau făgăduială anume. Iisus Hristos n-a întemeiat decît Biserica bazată pe puterea monarhică a lui Petru : „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea."

Statul creştin trebuie deci să depindă de Biserica întemeiată de Hristos, iar Biserica, de conducătorul pe care i l-a atribuit Hristos. În definitiv, prin Sfîntul Petru, Cezarul creştin trebuia să ia parte la regalitatea lui Hristos. El nu poate avea nici o putere fără ajutorul celui care a primit toate puterile, nu poate domni fără ajutorul celui ce deţine cheile Împărăţiei. Statul creştin trebuie să se supună Bisericii lui Hristos ; dar, pentru ca această supunere să nu fie fictivă, Biserica trebuie să fie independentă de Stat, trebuie să îşi aibă centrul de unitate în afara Statului şi deasupra lui ; trebuie să fie cu adevărat Biserică universală.

În ultimul timp, în Rusia, s-a văzut că o Biserică naţională, lăsată de capul ei, devine în mod necesar un instrument pasiv şi inutil al Statului şi că independenţa ecleziastică nu poate fi asigurată decît printr-un centru *internaţional* de putere spirituală. Dar, admiţînd necesitatea unui asemenea centru, s-a vrut crearea lui fără să se iasă din limitele creştinătăţii *orientale*. Această investire viitoare a unui *cvasi-papă* oriental e ultima revendicare anticatolică ce ne rămîne s-o cercetăm.

CAPITOLUL X

INTENȚIA UNEI CVASI-PAPALITĂȚI LA CONSTANTINOPOL ȘI LA IERUSALIM

Dorința preconcepută de a situa totuși centrul Bisericii universale în Orient e deja o dovadă de amor propriu local și de ură de rasă, mai degrabă în stare să fragmenteze decît să instaureze unitatea creștină. Fără a aduce prejudicii, n-ar fi oare mai bine să căutăm centrul universal acolo unde se află ? Și dacă nu e nicăieri, nu e oare pueril să vrei *să-l inventezi* ?

Odată acceptată necesitatea unui astfel de centru în viața normală a Bisericii, trebuie de asemenea să recunoaștem că Stăpînul Divin, adică Întemeietorul Bisericii, a *prevăzut* această necesitate și n-a lăsat baza operei sale pe seama hazardului evenimentelor și a arbitrariului uman. Dacă, cedînd evidenței, sîntem de acord că Biserica nu poate fi liberă și activă fără un centru de unitate internațional, trebuie să recunoaștem că Orientul creștin, lipsit mii de ani de acest organism esențial, nu poate forma de unul singur Biserica universală care a fost nevoită o perioadă destul de îndelungată să-și manifeste în altă parte unitatea. Ideea de a exista în Orient o guvernare centrală pentru Biserica universală sau de a se recunoaște un anti-papă oriental, faptul că această idee hibridă nu e serioasă și practică, reiese din neputința adepților ei de a se pune de acord asupra următoarei chestiuni, fie ea cu titlu de proiect teoretic sau de *pium desiderium* : căruia din demnitarii ecleziaști din Orient să-i revină această misiune problematică ? Candidatul unora e „patriarhul ecumenic” de la Constantinopol ; alții ar prefera scaunul din Ierusalim, „mama tuturor Bisericilor”. Dacă ne propunem aici în cîteva cuvinte să stabilim adevărul în cazul acestor triste utopii, nu e din cauza importanței lor intrinseci, ci numai din considerație pentru cîțiva scriitori respectabili care, în disperare de cauză, au vrut să opună aceste ficțiuni ideii adevăratei comuniuni a Bisericilor.

Dacă centrul de unitate nu există *prin drept divin*, trebuie ca Biserica de astăzi (considerată totuşi un organism complet), după optsprezece secole, să-şi creeze chiar ea baza existenţei sale. E ca şi cum ai cere unui corp omenesc, gata făcut, dar fără creier, să-şi fabrice acest organ central. De vreme ce absurditatea generală a teoriei n-a violentat spiritul adversarilor noştri, e cazul să intrăm în amănuntele intenţiilor lor.

Atribuind unuia din preoţi întîietatea jurisdicţiei, Biserica poate să-şi justifice alegerea fie după fapte ale istoriei religioase consacrate de tradiţia ecleziastică, fie după considerente de ordin pur politic. Ca să dea aparenţa unei confirmări religioase pretenţiilor naţionale, grecii bizantini au afirmat că Biserica lor a fost întemeiată de apostolul Sfîntul Andrei pe care l-au numit *Protocletul* (primul numit). Legătura legendară dintre Constantinopol şi acest apostol, chiar dacă ar fi fost mai trainică[1], nu poate conferi oraşului imperial nici o prerogativă ecleziastică, de vreme ce nici Sfînta Scriptură, nici tradiţia Bisericii nu atribuie Sfîntului Andrei vreo întîietate în corpul apostolic. Deci apostolul nu putea să transmită Bisericii sale un privilegiu pe care nici măcar el nu-l deţinea. În 451, la conciliul ecumenic din Calcedonia, vrînd să atribuie scaunului din Constantinopol întîietate în Orient şi locul doi în Biserica universală după episcopul „vechii Rome", episcopii greci s-au ferit să-l invoce pe Sfîntul Andrei, susţinîndu-şi intenţia numai pe demnitatea politică a oraşului imperial (βασιλευοῦσα πόλις). Acest argument, în fond singurul în favoarea pretenţiilor bizantine, nu poate fi o justificare nici pentru trecut, nici pentru viitor[2]. Dacă întîietatea ecleziastică depinde de avantajul unui *basilevousa polis*, atunci, vechea Romă – nemaideţinînd acest avantaj – ar fi trebuit să piardă în cadrul Bisericii primul loc pe care nimeni, totuşi, n-a îndrăznit să i-l conteste. Dar episcopii greci continuau să-şi adreseze rugile lor pline de umilinţă tocmai papei pentru a binevoi să confirme întîietatea relativă şi parţială a patriarhului bizantin. – Iar în privinţa chestiunii din zilele noastre, dacă întîietatea trebuie s-o aibă acela dintre patriarhi supus împăratului ortodox, cum se face

1. Privilegiul de a fi fost consfinţit de martirajul Sfîntului Andrei şi de a intra în posesia moaştelor acestuia i-a revenit oraşului Patras.

2. O să ne mai ocupăm de această primă mare manifestare a cezaro-papismului bizantin care n-are nimic comun cu autoritatea infailibilă a decretelor dogmatice formulate de conciliu.

că astăzi nu există împărat ortodox la Constantinopol, nici patriarh la Sankt-Petersburg ? Dar să presupunem că am rezolvat această dificultate, iar Constantinopolul a redevenit principalul oraş al lumii ortodoxe, reşedinţa unui împărat din Orient, rus, grec sau greco-rus – n-ar fi pentru Biserică decît o întoarcere la cezaro-papismul din Imperiul de Apus. Ştim că aparenta întîietate a patriarhului imperial a constituit moartea libertăţii şi a autorităţii ecleziastice în Orient. Cei care, pentru a evita cezaro-papismul la Sankt-Petersburg, ar vrea să-l transfere la Constantinopol, nu fac decît să se arunce în apă ca să se ferească de ploaie.

Ierusalim, centrul sacru al teocraţiei naţionale a Vechiului Testament, n-are nici un drept la supremaţie în Biserica universală a lui Hristos. Primul episcop din Ierusalim e numit, potrivit tradiţiei, Sfîntul Jaques. Or, Sfîntul Jaques, ca şi Sfîntul Andrei, n-are nici o întîietate în Biserica apostolică şi nu poate transmite scaunului nici un drept deosebit. Dealtfel, multă vreme, nici n-a avut succesor. La venirea legiunilor lui Vespasian, creştinii au părăsit cetatea condamnată care, în secolul următor, şi-a pierdut pînă şi numele. În timpul restauraţiei făcute de Constantin, scaunul Sfîntului Jaques era subordonat arhiepiscopului mitropolit al Cezareei în Palestina (cum a fost episcopul Bizanţului în faţa mitropolitului Heracleei din Tracia, pînă în 381). Chiar şi după aceea, Ierusalimul n-a fost multă vreme decît un patriarhat onorific şi, după ce-a căpătat jurisdicţie independentă, n-a ocupat decît ultimul loc în ordinul scaunelor patriarhale. Astăzi, „mama tuturor Bisericilor" e redus la o clică în slujba filetismului fanariot ce urmează o politică exclusiv naţională. Pentru a face din Ierusalim centrul ierarhic al Bisericii universale, ar trebui să fie destituită confreria panelenistă şi să fie instaurată *ex nihilo* o nouă ordine a lucrurilor. Dar dacă o asemenea situaţie era în general posibilă, n-ar putea fi înfăptuită decît de Rusia, cu preţul unei rupturi definitive cu grecii. Dar atunci la ce s-ar reduce oare această Biserică universală pentru care Rusia trebuie să-şi creeze din toate elementele o putere centrală şi independentă ? Nu va mai fi nici o Biserică *greco*-rusă ; iar noul patriarh al Ierusalimului nu va fi în fond decît patriarhul tuturor Rusiilor. Nu bulgarii sau sîrbii vor fi aceia ce vor susţine independenţa ecleziastică ; iată-ne întorcîndu-ne la o Biserică naţională al cărui conducător ierarhic nu poate fi decît un supus şi un slujitor al Statului.

Imposibilitatea evidentă de a găsi sau crea în Orient un centru de unitate pentru Biserica universală ne impune datoria să-l căutăm în altă parte. *Înainte de toate, trebuie să ştim cine sîntem în realitate – o parte organică din marele organism creştin – şi să ne afirmăm solidaritatea intimă cu fraţii noştri din Occident acolo unde există centrul care nouă ne lipseşte. Acest act moral, de dreptate şi caritate, ar fi prin el însuşi un imens progres pentru noi şi condiţia necesară a oricărui progres ulterior.*

CARTEA A DOUA

MONARHIA ECLEZIASTICĂ ÎNTEMEIATĂ DE IISUS HRISTOS

„Unul dintre cei doi care auziseră de la Ioan şi veniseră după Iisus era Andrei, fratele lui Simon Petru. Acesta a găsit întîi pe Simon, fratele său, şi i-a zis : Am aflat pe Mesia (care se tîlcuieşte Hristos). Şi l-a adus la Iisus. Iisus, privind la el, i-a zis : Tu eşti Simon, fiul lui Iona ; tu te vei numi Chifa (ce se tîlcuieşte Petru)." (*Ev. după Ioan*, I, 40-42)

Am văzut că Biserica greco-rusă aspiră la patronajul Sfîntului Andrei. Preafericitul apostol, plin de bunăvoinţă pentru fratele său, îl prezintă Domnului auzind de la acesta primele cuvinte despre viitoarea destinaţie a lui Simon de a fi piatra Bisericii. Nu se întrevede în Evanghelii, nici în faptele apostolilor că Sfîntul Andrei să fi avut vreun sentiment de înverşunare împotriva Sfîntului Petru sau vreun motiv de dispută în privinţa întîietăţii. Încercînd să justificăm intenţia Rusiei de a fi Biserica Sfîntului Andrei, încercăm să-i imităm exemplul şi să ne pătrundem de acelaşi spirit de bunăvoinţă şi solidaritate religioasă faţă de marea Biserică legată mai ales de Sfîntul Petru. Acest spirit, ocrotindu-ne de egoismul local şi naţional – izvor al atîtor greşeli – ne va da posibilitatea să supunem dogma pietrei bisericeşti, însăşi esenţei adevărului divino-uman, ca să aflăm argumentele eterne ale acestei dogme.

CAPITOLUL I

PIATRA BISERICII

Ar dura prea mult să cercetăm aici sau numai să enumerăm toate doctrinele şi toate teoriile cu privire la Biserică şi la formarea ei. Dar dacă, în această problemă fundamentală a religiei pozitive, vrem să aflăm adevărul pur şi simplu, sîntem frapaţi de uşurinţa providenţială în legătură cu acest lucru. Toţi creştinii au căzut de acord asupra următorului aspect : Biserica fiind întemeiată de Hristos, atunci trebuie să vedem cum şi în ce condiţii a fost constituită. Or, nu există decît un singur text evanghelic în care se pomeneşte direct, explicit şi concret despre instituţia bisericească. Acest text constitutiv devine din ce în ce mai clar, pe măsură ce Biserica îşi dezvoltă, mărind numărul lor, formele organizării ei ; astăzi, adversarii adevărului nu au găsit altceva mai bun decît ciuntirea cuvintelor creatoare ale lui Hristos pentru a le adapta punctului lor de vedere confesional.[1]

„Şi venind Iisus în părţile Cezareei lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicînd : Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului ? – Iar ei au răspuns : unii, Ioan Botezătorul ; alţii, Ilie ; alţii, Ieremia sau unul din prooroci. – Şi le-a zis : Dar voi cine ziceţi că sînt ? – Răspunzînd, Simon Petru a spus : Tu eşti Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. – Iar Iisus, răspunzînd, i-a zis : Fericit eşti, Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sînge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri. – Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pămînt va fi legat şi în ceruri şi orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat şi în ceruri." (*Evanghelia după Matei*, XVI, 13-19.)

Unirea divinului cu umanul, care e scopul creaţiei, s-a împlinit la nivel individual (hipostatic) în persoana unică a lui Iisus Hristos,

---

1. Textul cu pricina e ciuntit pînă şi în *Catehismul ortodox* al Monseniorului Filaret al Moscovei.

„Dumnezeu desăvîrşit şi Om desăvîrşit, unind cele două naturi în chip desăvîrşit fără să se amestece şi fără să se despartă"[2]. De acum încolo, opera istorică a lui Dumnezeu intră într-o nouă fază. Nu mai e vorba de o unitate fizică şi individuală, ci de una morală şi *socială*. Omul-Dumnezeu vrea să unească, în chip desăvîrşit, seminţia umană scufundată în păcat şi greşeli. Cum o să procedeze ? O să se adreseze fiecărui suflet omenesc în parte ? O să se limiteze la o legătură pur interioară şi subiectivă ? El spune că nu : Οἰκοδομήσω τὴν εκκλησίαν μοῦ – *Voi zidi Biserica Mea.* Ni se anunţă o operă reală şi obiectivă. Dar oare va supune El această operă tuturor discordiilor naturale ale seminţiei omeneşti ? Oare se va uni El cu naţii distincte, dăruindu-le Biserici naţionale *independente* ? Nu, de vreme ce cuvintele sale nu sînt : Voi zidi *Bisericile Mele*, ci *Biserica Mea* – τὴν εκκλησίαν μοῦ. Omenirea unită cu Dumnezeu trebuie să formeze un singur edificiu social şi să confere acestei unităţi o bază solidă.

Adevărata unire se întemeiază pe acţiunea reciprocă a celor ce se unesc. Manifestarea adevărului absolut revelat în Omul-Dumnezeu (sau Omul desăvîrşit) trebuie să aibă din partea omenirii imperfecte adeziunea definitivă care ne leagă de principiul divin. Dumnezeu întrupat nu vrea ca adevărul său să fie acceptat într-un fel pasiv şi servil ; în noua organizare, El cere să fie recunoscut de omenire printr-un act liber. În acelaşi timp, trebuie ca acest act liber să fie *întru adevăr*, să fie *infailibil*.Trebuie deci ca în sînul omenirii decăzute să se pună bazele unui punct fix şi solid pe care acţiunea edificatoare a lui Dumnezeu să se poată imediat sprijini, un punct în care spontaneitatea umană să coincidă cu Adevărul divin într-un act sintetic, cu precădere uman în formă şi cu desăvîrşire divin în conţinut.

În edificarea lumii fizice şi individuale a lui Hristos, actul atotputerniciei divine nu cerea în eficacitatea lui decît o adeziune în cel mai înalt grad *pasivă şi receptivă* a naturii *feminine* în persoana Fecioarei Maria ; edificarea umanităţii sociale sau colective a lui Hristos, a corpului său universal (Biserica) pretinde mai puţin dar în acelaşi timp mai mult decît asta. Mai puţin – pentru că baza umană a Bisericii n-are nevoie să fie reprezentată printr-o persoană cu desăvîrşire curată şi neprihănită, căci nu e vorba să

2. Formula papei Leon cel Mare şi a conciliului din Calcedonia.

fie stabilit un raport substanţial şi individual sau unirea hipostatică şi completă dintre două naturi, ci numai o contopire actuală şi morală. Dar dacă această nouă legătură (dintre Hristos şi Biserică) e mai puţin profundă şi e mai puţin intimă decît cealaltă (dintre Cuvîntul divin şi natura omenească în fiinţa Fecioarei Maria), din punct de vedere omenesc, e mai concretă şi mai cuprinzătoare. Mai *concretă* deoarece pentru această nouă unire întru Spirit şi Adevăr e nevoie de o voinţă *virilă* care să fie înaintea revelaţiei şi de o inteligenţă virilă care să dea o formă anume adevărului acceptat. Această nouă legătură e mai *cuprinzătoare* pentru că, punînd bazele constitutive ale unei fiinţe colective, nu se poate limita numai la un raport personal, ci trebuie să dăinuie ca o funcţie socială permanentă.

Trebuie deci găsit în cadrul omenirii acel punct de coeziune activă între divin şi uman pentru a pune bazele sau piatra fundamentală a Bisericii creştine. În preştiinţa sa supranaturală, Iisus se referise dinainte la această piatră. Ca să ne dovedească faptul că alegerea Sa e cu totul lipsită de hazard, încearcă să caute în altă parte corelativul uman al adevărului revelat. Mai întîi se adresează *sufragiului universal*, vrea să vadă dacă nu poate fi recunoscut, acceptat de opinia mulţimii, de vocea poporului, *quem dicunt homines esse Filium Hominis* – cine zic oamenii că sînt eu ? – Adevărul e unul singur şi acelaşi, în timp ce părerile oamenilor sînt numeroase şi contradictorii. Vocea poporului ce s-a spus că e vocea lui Dumnezeu n-a răspuns decît greşit, la întîmplare, la întrebarea Omului-Dumnezeu. Între Adevăr şi greşeală nu există uniune posibilă ; omenirea nu poate fi legată de Dumnezeu prin sufragiul universal ; Biserica lui Hristos nu se poate întemeia pe democraţie.

Deoarece afirmarea omenească a adevărului divin nu se poate realiza prin sufragiul universal, Iisus Hristos se adresează aleşilor săi, apostolilor, acestui conciliu ecumenic primordial : *Vos autem quem me esse dicitis* – voi cine spuneţi că sînt ? Însă apostolii preferă să tacă. Dar adineauri, cînd a fost vorba să se refere la opiniile oamenilor, au vorbit toţi în acelaşi timp ; de ce oare, cînd e vorba de afirmarea adevărului divin, îl lasă doar pe unul singur să vorbească ? Poate că nu sînt de acord între ei. Poate că Filip nu-şi dă prea bine seama de legătura esenţială dintre Iisus şi Tatăl din ceruri, poate că Toma se îndoieşte de puterea mesianică a stăpînului său. În ultimul capitol din *Evanghelia după Matei* se spune că pînă

şi pe muntele Galileei unde au fost chemaţi de Iisus ce-a *înviat*, apostolii nu s-au dovedit unanimi şi constanţi în credinţa lor : *quidam autem dubitaverunt*[1]. (*Evanghelia după Matei*, XXVIII,17.)

Pentru a recunoaşte în unanimitate adevărul pur şi simplu în cadrul unui conciliu, trebuie ca toţi să se pună de acord. Actul hotărîtor trebuie să fie absolut individual, actul unei singure persoane. Nici mulţimea credincioşilor, nici conciliul apostolic, ci Simon fiul lui Iona i-a răspuns lui Iisus. *Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Filius Dei vivi*[2]. El vorbeşte în numele apostolilor, dar fără să-i consulte pe aceştia, fără să aştepte consimţămîntul lor. Cînd apostolii s-au referit la părerile mulţimii ce-l urma pe Iisus, ei n-au făcut altceva decît să repete greşelile ; dacă Simon n-ar fi vrut să exprime decît părerile apostolilor, poate că n-ar fi spus adevărul pur şi simplu. Dar a ascultat de impulsul spiritului său, de vocea propriei conştiinţe ; iar Iisus, aprobîndu-l solemn, declară că acest îndemn, oricît de individual ar fi, venea de la Tatăl din ceruri, adică era un act deopotrivă uman şi divin, o adevărată contopire între Fiinţa absolută şi omul relativ.

Punctul solid, roca sau piatra pe care să se sprijine operaţiunea divino-umană a fost găsit. Un singur om care, cu ajutorul lui Dumnezeu, are în grijă lumea toată, iată baza constitutivă a Bisericii universale, care e statornicită nu în imposibila unanimitate a tuturor credincioşilor, nici în acordul veşnic îndoielnic al unui conciliu, ci în unitatea reală şi concretă a prinţului apostolilor. De fiecare dată cînd se pune problema adevărului în faţa lumii creştine, soluţia ultimă şi definitivă nu va veni nici din direcţia sufragiului universal, nici din adunarea aleşilor. Părerile arbitrare ale oamenilor nu vor naşte decît erezii ; iar ierarhia descentralizată şi lăsată pe seama puterii laice se va abţine să se manifeste sau o să se manifeste prin conciliu precum furtul de la Efes. Doar unită cu piatra pe care a fost întemeiată, Biserica va putea ţine concilii adevărate şi, prin formule reale, va stabili adevărul. Nu e doar o părere, ci un fapt istoric, atît de impunător încît în epocile glorioase a fost atestat chiar de episcopatul oriental, înverşunat că se număra printre urmaşii Sfîntului Petru. Nu numai tratatul dogmatic al papei Leon cel Mare a fost recunoscut drept opera lui Petru de către

1. Însă ei s-au îndoit.
2. Răspunzînd, Simon Petru a spus : «Tu eşti Fiul lui Dumnezeu Celui Viu.»

Părinţii greci la cel de-al patrulea conciliu ecumenic, dar tot lui Petru i-a fost adresată scrisoarea papei Agathon (departe de a avea aceeaşi autoritate ca Leon), la cel de-al şaselea conciliu : „Conducătorul şi prinţul apostolilor, spuneau Părinţi (e vorba de scrisoare), şi Petru vorbeşte prin Agathon (Καὶ μέλαν ἐφάινετο, καὶ δι Αγαθῶνος ὁ Πέτρος ἐφθένγτο)".[1]

Dacă este altcumva, dacă în manifestarea activă a adevărului, Biserica universală se poate lipsi de Petru, să ni se explice atunci tăcerea ciudată a episcopatului oriental – ce acceptă totuşi succesiunea apostolică – după ce s-a separat de scaunul Sfîntului Petru. Să fie oare un simplu accident ? Dar e unul ce durează de mai bine de o mie de ani ! Anticatolicilor, care nu vor să recunoască faptul că exclusivismul lor îi ţine departe de viaţa universală bisericească, nu le facem decît o singură propunere : să se reunească, fără ajutorul urmaşului Sfîntului Petru, într-un conciliu *pe care să-l poată chiar ei* recunoaşte drept ecumenic – numai atunci vom putea spune dacă au dreptate.

Atunci cînd Petru nu vorbeşte, se fac auzite părerile oamenilor, iar apostolii tac. Iisus Hristos n-a fost de acord nici cu sentimentele vagi şi contradictorii ale mulţimii, nici cu tăcerea aleşilor ; a confirmat doar spusele ferme, decisive şi autoritare ale lui Simon, fiul lui Iona. Nu e evident că aceste cuvinte ce l-au satisfăcut pe Dumnezeu n-aveau nevoie de nici o confirmare a oamenilor, că-şi ajungeau lor înseşi ? *etiam sine consensu Ecclesiae*[2]. Nu printr-o deliberare colectivă, ci cu ajutorul imediat al Tatălui din ceruri (cum a dovedit-o însuşi Iisus Hristos), Petru a formulat dogma fundamentală a religiei noastre ; cuvintele sale au determinat credinţa creştinilor prin forţa lor şi nu prin consimţămîntul altora – *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae.*

Incertitudinilor de opinie, cuvintele lui Petru le opun fermitatea şi unitatea adevăratei credinţe ; îngustimii sentimentelor naţionale cu privire la Mesia, relatate de apostoli, ele le opun ideea mesianică în forma sa absolută şi *universală.* Ideea despre Mesia dezvoltată pe teritoriul conştiinţei *naţionale* a lui Israel tinde să depăşească graniţele acestuia în viziunile proorocilor de după Exil. Cu greu sensul real al acestor viziuni pline de mister şi enigme a fost

1. *Collectio conciliorum* (Mansi), t.XI, col.658.
2. „Chiar fără consimţămîntul Bisericii" – formula ultimului conciliu de la Vatican.

descifrat chiar de scriitori inspiraţi. Opinia publică a evreilor a rămas exclusiv naţionalistă, aceştia neputînd vedea în Hristos decît un mare profet naţional (ca Ilie, Ieremia, Ioan Botezătorul) sau cel mult un dictator atotputernic, eliberator şi conducător al poporului ales, ca Moise sau David. Asta era opinia cea mai exaltată pe care poporul ce-l urma pe Iisus o avea despre El ; se ştie că pînă şi cei aleşi, pînă la sfîrşitul vieţii Lui pămînteşti, au împărtăşit aceste sentimente populare. (*Evanghelia după Luca*, XXIV, 19-21). Doar în mărturisirea lui Petru, ideea mesianică e degajată de orice element naţionalist, îmbrăcînd pentru prima dată forma sa universală definitivă. „Tu eşti Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu." Nu mai e vorba de un profet sau de un rege naţional ; Mesia nu e al doilea Moise sau al doilea David, de acum înainte, poartă numele Celui care, ca să fie Dumnezeul lui Israel, e şi Dumnezeul tuturor naţiunilor.

Această mărturisire a lui Petru, ridicîndu-se deasupra naţionalismului evreu, a inaugurat Biserica universală a religiei creştine. Un motiv în plus ca Petru să fie baza creştinătăţii, iar puterea ierarhică suverană, care a păstrat întotdeauna caracterul universal sau internaţional al Bisericii, să fie adevărata moştenitoare a lui Petru şi posesoarea tuturor privilegiilor pe care Hristos le-a acordat prinţului apostolilor.

CAPITOLUL II

ÎNTÎIETATEA SFÎNTULUI PETRU CA INSTITUȚIE PERMANENTĂ. CELE TREI PIETRE ALE CREȘTINĂTĂȚII

„Iar eu, îți spun că tu ești Petru” etc.

Dintre cele trei atribute care, potrivit textului constitutiv, îi aparțin prin drept divin prințului apostolilor (1-vocația de a fi baza edificiului eclezialistic prin recunoașterea infailibilității adevărului ; 2-posesia puterii cheilor ; 3-puterea de a lega și a dezlega), numai cel din urmă este comun și celorlalți apostoli. Toți ortodocșii[1] sînt de acord că puterea apostolică de a lega și a dezlega n-a fost atribuită celor doisprezece în calitate de persoane particulare sau cu titlu de privilegiu trecător, ci că reprezintă originea și izvorul autentic al unui drept sacerdotal permanent ce a trecut de la apostoli la urmașii acestora în ordine ierarhică – episcopii și preoții Bisericii universale. Dacă așa stau lucrurile, nici primele două atribute conferite în mod solemn și semnificativ, mai ales Sfîntului Petru, nu pot fi privilegii personale și întîmplătoare[2]. Cu atît mai mult cu cît Domnul dinadins a conferit celui dintîi permanența și stabilitatea Bisericii Sale în lupta împotriva forțelor răului.

Dacă puterea de a lega și a dezlega, acordată apostolilor, nu e o simplă metaforă, nici un atribut personal și trecător, ci, dimpotrivă, e sîmburele adevărat și concret al unei instituții universale și veșnice referitoare la întreaga existență a Bisericii, cum ar putea avantajele speciale al Sfîntului Petru, afirmate în termeni expliciți și solemni, să fie niște metafore fără urmări sau niște privilegii

---

1. Dintre neortodocși, toți cei de bună credință, cum ar fi, de pildă, celebrul gînditor evreu Iosif Salvador în cartea sa despre *Iisus Hristos și opera sa*.

2. Această concluzie e acceptată în întregime de remarcabilul scriitor evreu pe care l-am pomenit mai sus. În primatul Sfîntului Petru, el vede cheia de boltă a edificiului ecleziastic întemeiat de însuși Hristos.

personale şi trecătoare ? Nu trebuie să aparţină şi instituţiei fundamentale, veşnice, a cărei figură istorică a lui Simon fiul lui Iona nu e decît principalul reprezentant tipic ? Omul-Dumnezeu n-a pus bazele unei instituţii trecătoare. În aleşii Săi, El întrezărea, dincolo de individualitatea lor efemeră, principiile şi tipurile veşnice ale operei Sale. Ceea ce a spus corpului apostolic privea ordinul sacerdotal, Biserica didactică în totalitatea ei. Cuvintele sublime adresate doar lui Petru îi confereau acestui unic apostol puterea suverană şi indivizibilă a Bisericii universale de-a lungul veşniciei şi a dezvoltării ei viitoare. Şi dacă nu pe puterea *comună* a apostolilor a vrut Hristos să sprijine instituţia formală a Bisericii şi garanţia veşniciei acesteia (de vreme ce n-a spus corpului apostolic : pe voi îmi voi zidi Biserica), asta înseamnă că Domnul n-a socotit ordinul episcopal şi sacerdotal (reprezentat de toţi apostolii) ca suficient în sine pentru a constitui baza solidă a Bisericii universale în lupta sa inevitabilă împotriva porţilor iadului. Punînd bazele Bisericii sale, Iisus s-a gîndit înainte de toate la lupta împotriva răului ; pentru a conferi operei sale acea unire dătătoare de forţă, a pus înaintea ordinului ierarhic o instituţie unică şi centrală, absolut indivizibilă şi independentă, fiind – cu de la sine putere – în plenitudinea puterilor şi a făgăduielilor : *tu eşti Petru şi pe această piatră îmi voi zidi Biserica ; şi porţile iadului nu o vor birui.*

Toate judecăţile în favoarea puterii centrale şi suverane a Bisericii universale ar avea o valoare mediocră în ochii noştri dacă n-ar fi decît nişte judecăţi. Dar ţin de un *fapt* divino-uman ce se impune credinţei creştine în ciuda tuturor interpretărilor eronate prin care s-a încercat anularea lor.

Datoria noastră nu e să înfăţişăm necesitatea abstractă a unei instituţii căreia Hristos i-a conferit concreteţea prezentului.

Cînd teologii orientali demonstrează necesitatea ordinului ierarhic în cadrul Bisericii în general, argumentele lor nu ne-ar convinge fără străvechiul *fapt* evanghelic : alegerea celor doisprezece apostoli în vederea educării tuturor popoarelor pînă la sfîrşitul veacurilor. La fel, dacă vrem să dovedim necesitatea unui centru indivizibil în sînul ierarhiei, doar *faptul* alegerii speciale a lui Petru e un punct de sprijin uman pentru adevărul divin în lupta sa veşnică împotriva porţilor iadului, doar faptul acestei alegeri unice conferă o bază solidă tuturor judecăţilor noastre.

Dacă înţelegem prin Biserică unirea *desăvîrşită* a umanităţii cu Dumnezeu, domnia *absolută* a iubirii şi a adevărului, nu putem recunoaşte în Biserică nici o putere şi nici o autoritate. Toţi membrii acestei Împărăţii Cereşti sînt preoţi şi regi pe deplin egali între ei sub acest aspect, singurul centru de unitate fiind însuşi Iisus Hristos. Dar nu în acest sens vorbim despre Biserică, pentru că nu în sensul acesta a vorbit Hristos despre ea. Biserica desăvîrşită, Biserica triumfătoare, domnia gloriei, presupun forţa răului şi porţile iadului învinse odată pentru totdeauna ; tocmai pentru *a lupta* împotriva porţilor iadului, Hristos a zidit Biserica Sa şi în acest scop i-a conferit un centru de unitate uman şi pămîntesc, deşi a fost tot timpul vegheată de Dumnezeu.

Dacă nu vrem să cădem în extremele opuse ale unui materialism orb sau unui idealism neputincios, sîntem siliţi să recunoaştem că nevoile realităţii şi exigenţele idealului se împacă amîndouă în ordinea stabilită de Dumnezeu. Pentru a reprezenta în sînul Bisericii *principiul ideal* al umanităţii şi al înţelegerii, ca tip original de guvernare sinodală, Iisus Hristos pune bazele corpului sau conciliului primordial al celor doisprezece apostoli egali între ei şi uniţi prin dragoste fraternă. Pentru ca o asemenea unitate ideală să poată *fi realizată* în toate locurile şi în toate timpurile ; pentru ca acest conciliu al conducătorilor ecleziastici să poată pretutindeni şi oricînd birui discordia şi să ducă la varietatea părerilor personale în ciuda uniformităţii decretelor publice ; pentru ca certurile să se sfîrşească şi unitatea Bisericii să se manifeste într-adevăr, pentru a nu atribui această unitate întîmplătoarelor convenţii umane, pentru a nu-şi zidi Biserica pe acest nisip mişcător, Arhitectul divin a descoperit Piatra solidă, Roca neclintită a monarhiei ecleziastice, stabilind idealul omenirii prin anexarea lui la o putere reală şi vie.

S-a spus că piatra Bisericii e însuşi Hristos – adevăr ce n-a fost tăgăduit de nici un creştin. Însă nu e deloc rezonabil – chiar dacă e sincer – zelul celor care, pentru a-l apăra pe Hristos de vreo insultă închipuită, se încăpăţînează să nu recunoască voinţa Lui şi să nege ordinea stabilită cu atîta limpezime. Căci El nu numai că a declarat că piatra Bisericii Sale e Simon, unul din apostolii Săi, ci – ca să ne impună cu mai multă convingere acest nou adevăr, pentru a-l face mai expresiv şi mai evident – a conferit acestei vocaţii (de a fi piatra Bisericii) numele propriu şi veşnic al lui Simon.

Iată, deci, două adevăruri la fel de incontestabile : Hristos e piatra Bisericii şi Simon fiul lui Iona e piatra Bisericii. Dacă e o contradicţie, nu se opreşte aici. Căci acelaşi Simon Petru, *singurul* ce a primit de la Hristos privilegiul excepţional, declara totuşi în una din epistolele sale că *toţi* credincioşii sînt pietre însufleţite ale edificiului divino-uman (*I. Petru*, II, 4, 5). Singura piatră a Bisericii e Iisus ; dar, dacă ne luăm după spusele Lui, piatra Bisericii Sale e corifeul apostolilor ; şi dacă ne luăm după spusele acestuia, piatra Bisericii e fiecare credincios adevărat.

Aparentei contradicţii a celor trei adevăruri n-avem decît să-i opunem armonia lor reală şi logică. Iisus Hristos, singura piatră a Împărăţiei lui Dumnezeu în sens strict religios sau *mistic*, îl consideră pe prinţul apostolilor cu puterea sa veşnică drept piatra fundamentală a Bisericii în *plan social*, pentru comunitatea creştină ; fiecare membru al acestei comunităţi legată de Hristos devine un element *individual* constitutiv, o piatră însufleţită a acestei Biserici în care Iisus Hristos e baza mistică şi (în prezent) invizibilă, iar puterea monarhică a lui Petru, baza socială şi vizibilă. Deosebirea esenţială între aceşti trei termeni nu face decît să scoată şi mai bine la lumină strînsa lor legătură în cadrul existenţei concrete a Bisericii ce nu se poate lipsi nici de Hristos, nici de Petru, nici de mulţimea credincioşilor. Pentru a vedea în ideea acestui triplu raport o contradicţie anume, ar trebui să conferim celor trei termeni fundamentali un sens absolut şi exclusiv ce nu le e deloc caracteristic.

S-a uitat că termenul de „piatră (adică bază) a Bisericii" e un termen de relaţie şi că Hristos nu poate fi piatra Bisericii decît unindu-Se cu lumea ce formează Biserica ; de vreme ce această unire, pe plan social, e realizată în primul rînd printr-un raport central pe care însuşi Hristos l-a legat de Sfîntul Petru, e evident că aceste două pietre – Mesia şi principalul său apostol – departe de a se exclude, nu reprezintă decît doi termeni indivizibili ai aceluiaşi raport. În ceea ce priveşte piatra sau pietrele ce constituie mulţimea credincioşilor, dacă se spune că fiecare credincios poate deveni o piatră însufleţită a Bisericii, nu se spune dacă prin el însuşi sau despărţindu-se de Hristos şi de puterea fundamentală instaurată de El.

Baza Bisericii, dacă e să vorbim în termeni generali, o constituie unirea divinului cu umanul. Această bază (piatra) o aflăm

Dacă înțelegem prin Biserică unirea *desăvîrșită* a umanității cu Dumnezeu, domnia *absolută* a iubirii și a adevărului, nu putem recunoaște în Biserică nici o putere și nici o autoritate. Toți membrii acestei Împărății Cerești sînt preoți și regi pe deplin egali între ei sub acest aspect, singurul centru de unitate fiind însuși Iisus Hristos. Dar nu în acest sens vorbim despre Biserică, pentru că nu în sensul acesta a vorbit Hristos despre ea. Biserica desăvîrșită, Biserica triumfătoare, domnia gloriei, presupun forța răului și porțile iadului învinse odată pentru totdeauna ; tocmai pentru *a lupta* împotriva porților iadului, Hristos a zidit Biserica Sa și în acest scop i-a conferit un centru de unitate uman și pămîntesc, deși a fost tot timpul vegheată de Dumnezeu.

Dacă nu vrem să cădem în extremele opuse ale unui materialism orb sau unui idealism neputincios, sîntem siliți să recunoaștem că nevoile realității și exigențele idealului se împacă amîndouă în ordinea stabilită de Dumnezeu. Pentru a reprezenta în sînul Bisericii *principiul ideal* al umanității și al înțelegerii, ca tip original de guvernare sinodală, Iisus Hristos pune bazele corpului sau conciliului primordial al celor doisprezece apostoli egali între ei și uniți prin dragoste fraternă. Pentru ca o asemenea unitate ideală să poată *fi realizată* în toate locurile și în toate timpurile ; pentru ca acest conciliu al conducătorilor ecleziastici să poată pretutindeni și oricînd birui discordia și să ducă la varietatea părerilor personale în ciuda uniformității decretelor publice ; pentru ca certurile să se sfîrșească și unitatea Bisericii să se manifeste într-adevăr, pentru a nu atribui această unitate întîmplătoarelor convenții umane, pentru a nu-și zidi Biserica pe acest nisip mișcător, Arhitectul divin a descoperit Piatra solidă, Roca neclintită a monarhiei ecleziastice, stabilind idealul omenirii prin anexarea lui la o putere reală și vie.

S-a spus că piatra Bisericii e însuși Hristos – adevăr ce n-a fost tăgăduit de nici un creștin. Însă nu e deloc rezonabil – chiar dacă e sincer – zelul celor care, pentru a-l apăra pe Hristos de vreo insultă închipuită, se încăpățînează să nu recunoască voința Lui și să nege ordinea stabilită cu atîta limpezime. Căci El nu numai că a declarat că piatra Bisericii Sale e Simon, unul din apostolii Săi, ci – ca să ne impună cu mai multă convingere acest nou adevăr, pentru a-l face mai expresiv și mai evident – a conferit acestei vocații (de a fi piatra Bisericii) numele propriu și veșnic al lui Simon.

Iată, deci, două adevăruri la fel de incontestabile : Hristos e piatra Bisericii şi Simon fiul lui Iona e piatra Bisericii. Dacă e o contradicţie, nu se opreşte aici. Căci acelaşi Simon Petru, *singurul* ce a primit de la Hristos privilegiul excepţional, declara totuşi în una din epistolele sale că *toţi* credincioşii sînt pietre însufleţite ale edificiului divino-uman (*I. Petru*, II, 4, 5). Singura piatră a Bisericii e Iisus ; dar, dacă ne luăm după spusele Lui, piatra Bisericii Sale e corifeul apostolilor ; şi dacă ne luăm după spusele acestuia, piatra Bisericii e fiecare credincios adevărat.

Aparentei contradicţii a celor trei adevăruri n-avem decît să-i opunem armonia lor reală şi logică. Iisus Hristos, singura piatră a Împărăţiei lui Dumnezeu în sens strict religios sau *mistic*, îl consideră pe prinţul apostolilor cu puterea sa veşnică drept piatra fundamentală a Bisericii în *plan social*, pentru comunitatea creştină ; fiecare membru al acestei comunităţi legată de Hristos devine un element *individual* constitutiv, o piatră însufleţită a acestei Biserici în care Iisus Hristos e baza mistică şi (în prezent) invizibilă, iar puterea monarhică a lui Petru, baza socială şi vizibilă. Deosebirea esenţială între aceşti trei termeni nu face decît să scoată şi mai bine la lumină strînsa lor legătură în cadrul existenţei concrete a Bisericii ce nu se poate lipsi nici de Hristos, nici de Petru, nici de mulţimea credincioşilor. Pentru a vedea în ideea acestui triplu raport o contradicţie anume, ar trebui să conferim celor trei termeni fundamentali un sens absolut şi exclusiv ce nu le e deloc caracteristic.

S-a uitat că termenul de „piatră (adică bază) a Bisericii” e un termen de relaţie şi că Hristos nu poate fi piatra Bisericii decît unindu-Se cu lumea ce formează Biserica ; de vreme ce această unire, pe plan social, e realizată în primul rînd printr-un raport central pe care însuşi Hristos l-a legat de Sfîntul Petru, e evident că aceste două pietre – Mesia şi principalul său apostol – departe de a se exclude, nu reprezintă decît doi termeni indivizibili ai aceluiaşi raport. În ceea ce priveşte piatra sau pietrele ce constituie mulţimea credincioşilor, dacă se spune că fiecare credincios poate deveni o piatră însufleţită a Bisericii, nu se spune dacă prin el însuşi sau despărţindu-se de Hristos şi de puterea fundamentală instaurată de El.

Baza Bisericii, dacă e să vorbim în termeni generali, o constituie unirea divinului cu umanul. Această bază (piatra) o aflăm

în Iisus Hristos, dar şi în fiecare creştin adevărat legat de Hristos prin Sfintele Taine, credinţa şi faptele lui bune. Dar oare nu vedem că aceste două moduri de unire între divin şi uman (unirea ipostatică în persoana lui Hristos şi unirea individuală a credinciosului cu Hristos) nu-s de ajuns ca să constituie unitatea specifică a Bisericii în sensul strict al cuvîntului – Biserica înțeleasă ca organism social şi istoric ? Încarnarea Verbului e un fapt mistic şi nu un principiu social ; viaţa religioasă individuală nu conferă o bază suficientă *societăţii* creştine : se poate trăi cu sfinţenie şi de unul singur în pustiu. Dacă, totuşi, în cadrul Bisericii, în afara vieţii mistice şi individuale, mai e şi una socială – trebuie ca aceasta să aibă o formă determinată pe baza unui principiu de unitate specific. Cînd spunem că acest principiu specific al *unităţii sociale* a Bisericii nu e nici Iisus Hristos, nici masa credincioşilor, ci puterea monarhică a lui Petru prin care Iisus Hristos a vrut să se unească pe Sine cu *omenirea aidoma cu o fiinţa socială şi politică*, părerea noastră e confirmată prin faptul că privilegiul de a fi piatra Bisericii n-a păstrat valoarea unui nume propriu şi veşnic decît în cazul prinţului apostolilor, el singur fiind piatră a Bisericii în sensul special şi strict al acestui termen – baza unificatoare a societăţii creştine istorice.

Doar de trei ori în întreaga istorie sacră (a celor două Testamente) s-a întîmplat ca Domnul să schimbe chiar El numele unui om. Cînd Avraam, printr-o credinţă nemărginită, s-a închinat lui Dumnezeu cel viu, Domnul, schimbîndu-i numele, l-a numit părintele tuturor credincioşilor („părintele mulţimii"). Cînd Iacov, într-o luptă misterioasă, i-a opus lui Dumnezeu cel viu întreaga energie a spiritului omenesc, Domnul i-a dat un nume nou prin care-l numea părintele acestui popor extraordinar şi unic ce a luptat şi mai luptă încă împotriva Dumnezeului său. Cînd urmaşul lui Avraam şi al lui Iacov, Simon fiul lui Iona, a adunat în el iniţiativa energică a spiritului uman şi ajutorul sigur al Tatălui din Ceruri pentru a afirma adevărul divino-uman, Omul-Dumnezeu i-a schimbat numele şi l-a pus în fruntea noilor credincioşi şi a noului Israel. Avraam, simbolul teocraţiei primitive, reprezintă umanitatea devotată şi supusă lui Dumnezeu ; Iacov, simbolul teocraţiei naţionale evreieşti, reprezintă umanitatea ce se opune lui Dumnezeu ; în sfîrşit, Simon Petru, simbolul teocraţiei universale şi definitive, reprezintă umanitatea ce-i răspunde lui Dumnezeu, ce-L afirmă în

mod liber şi e legată de El printr-o legătură reciprocă şi solidă. Credinţa nelimitată în Dumnezeu, ce a făcut din Avraam părintele tuturor credincioşilor, s-a unificat în persoana lui Petru cu afirmarea activă a forţei umane, manifestată de Iacov-Israel ; prinţul apostolilor a reflectat în oglinda pămîntească a spiritului său armonia divinului cu umanul, văzînd în Dumnezeu perfecţiunea desăvîrşită ; astfel a devenit moştenitorul prin excelenţă al Omului-Dumnezeu, părintele spiritual al noii generaţii creştine, piatra fundamentală a Bisericii universale care e împlinirea şi desăvîrşirea religiei lui Avraam şi a teocraţiei lui Israel.

CAPITOLUL III
PETRU ŞI SATANA

Nu în calitate de *apostol* a trebuit Simon să-şi schimbe numele. Această schimbare anunţată dinainte n-a avut loc în clipa alegerii şi a misiunii solemne a celor doisprezece care, cu excepţia lui Simon, şi-au păstrat numele ; nici unul din ei nu a primit de la Dumnezeu vreun nume nou şi veşnic, de o semnificaţie generală şi superioară.[1]

Cu excepţia lui Simon, apostolii nu se deosebesc între ei decît prin caracterele lor *naturale*, prin însuşirile lor şi destinele lor *individuale*, ca şi prin diferenţe sau nuanţe ale impresiei *personale* pe care Maestrul divin putea să o aibă faţă de ei. Noul nume semnificativ pe care doar Simon l-a primit în afara apostolatului celorlalţi nu denotă în schimb nici o trăsătură a caracterului său natural, nici nu atestă simpatia personală a Domnului faţă de el, ci se referă numai la rolul aparte pe care fiul lui Iona e chemat să-l îndeplinească în sînul Bisericii lui Hristos. Nu i s-a spus : Tu eşti Petru pentru că te prefer pe tine în locul celorlalţi sau pentru că ai un caracter ferm şi solid (nici n-ar fi adevărat), ci : *Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea.*

Profesiunea de credinţă a lui Petru care, prin adeziunea sa spontană şi sigură, apropia omenirea de Hristos, punînd bazele Bisericii libere a Noului Testament, nefiind o simplă manifestare a caracterului său obişnuit, nu putea fi nici un elan întîmplător şi trecător al sufletului său. Putem oare fi de acord că pentru un asemenea elan, pentru o clipă de entuziasm, nu numai numele i-a fost schimbat lui Simon, precum altădată lui Avraam şi Iacov, ci că această schimbare fusese prevăzută dinainte ca trebuind să se

1. Nu mă refer la poreclele sau epitetele accidentale şi trecătoare, cum ar fi numele de Boanerguis conferit sfinţilor Ion şi Jacques.

întîmple în mod sigur, ocupînd un loc însemnat în intenţiile Domnului ? Şi oare ce e mai important în opera mesianică decît întemeierea Bisericii universale, legată cu precădere de Simon devenit Petru ? Ipoteza că primul decret dogmatic al Sfîntului Petru nu e decît emanaţia personalităţii lui umane şi individuale se dovedeşte a nu fi valabilă, datorită mărturisirii directe şi explicite a lui Hristos : *Nu trup şi sînge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu Cel din Ceruri.* Profesiunea de credinţă a lui Petru a fost deci un act *sui generis*, un act prin care fiinţa morală a apostolului a stabilit o legătură specială cu Divinitatea ; datorită acestui raport, cuvîntul omenesc a putut fi manifestarea sigură a adevărului absolut al Verbului divin, conferind o bază solidă Bisericii universale. Ca şi cum ar încerca să risipească orice îndoială, inspirata relatare din Evanghelie ni-l arată pe acelaşi Simon, nu demult numit de Iisus Piatra Bisericii şi purtătorul de chei al Împărăţiei din Ceruri, abandonat propriilor sale forţe şi predicînd – de altfel cu intenţii dintre cele mai bune dar fără ajutorul divin – în spiritul persoanei sale naturale şi individuale. „De atunci a început Iisus a spune ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim şi să pătimească multe de la bătrîni şi de la arhierei şi de la cărturari şi să fie ucis şi a treia zi să învieze. Şi Petru, luîndu-L la o parte, a început să-L dojenească, zicîndu-I : *Milostiv fii Ţie, Doamne ! Să nu-Ţi fie Ţie aceasta* ! Iar El, întorcîndu-se, a zis lui Petru : *Mergi înapoia Mea, Satano ! Sminteală Îmi eşti ; că nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor.*" (*Evanghelia după Matei*, XVI, 21-23).

Să opunem acest text, aidoma polemiştilor greco-ruşi, celui de dinainte, pentru a infirma spusele lui Hristos ? Oare trebuie să credem că adevărul întrupat s-a schimbat atît de repede, abolind dintr-o dată ceea ce tocmai a fost stabilit ? Pe de altă parte, cum să-i împaci pe „Preafericit" şi pe „Satana" ? Cum să fii de acord ca „sminteala" Domnului să fie piatra Bisericii Sale neclintită la porţile iadului ? Ca acela ce nu se gîndeşte decît la cele pămînteşti să primească revelaţiile Tatălui din Ceruri şi să capete cheile Împărăţiei Domnului ?

Nu există decît un singur mijloc de a împăca aceste două versiuni pe care inspiratul evanghelist le-a alăturat nu fără temei. În calitate de păstor şi doctor suprem al Bisericii universale, cu ajutorul Domnului şi vorbind în numele tuturor, Simon Petru e

martorul credincios şi explicatorul infailibil al adevărului divino-uman ; în această calitate, este baza solidă a Casei Domnului şi purtătorul cheilor Împărăţiei din Ceruri. Acelaşi Simon Petru, ca persoană individuală, vorbind şi acţionînd prin propriile forţe, după mintea lui cea omenească, poate spune şi înfăptui lucruri necuviincioase, scandaloase şi chiar diavoleşti. Însă neajunsurile şi păcatele individuale sînt trecătoare, în vreme ce funcţia *socială* a monarhiei ecleziastice e veşnică. „Satana" şi „sminteala" au dispărut, dar Petru a rămas.

CAPITOLUL IV

BISERICA ÎNȚELEASĂ CA SOCIETATE UNIVERSALĂ. PRINCIPIUL IUBIRII

Deoarece existența oricărei societăți omenești e determinată de idei și instituții, bunăstarea și progresul social depind mai ales de adevărul ideilor ce guvernează societatea și de buna ordine ce domnește în cadrul acestei guvernări. Ca societate hotărîtă și întemeiată în mod direct de Dumnezeu, Biserica trebuie să aibă aceste două calități în cel mai înalt grad ; ideile religioase pe care le răspîndește trebuie să fie întrutotul adevărate ; iar organizarea ei trebuie să confere o deplină stabilitate puterii de acțiune în direcția hotărîtă.

Înainte de toate, Biserica e o societate întemeiată pe adevăr. Adevărul fundamental al Bisericii e uniunea divinului cu umanul, Verbul întrupat, Fiul Omului recunoscut ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Sub aspect *obiectiv*, piatra Bisericii e însuși Hristos, *adevărul* întrupat. Dar pentru a fi cu adevărat *întemeiată* pe adevăr, Biserica înțeleasă ca societate umană trebuie să se unească nemijlocit cu acest adevăr într-un anume fel.

De vreme ce adevărul nu are o existență manifestă imediat și obligatorie în mod exterior în această lume a aparențelor, omul nu se poate uni cu el decît prin credința care ne leagă de substanța interioară a lucrurilor și care înfățișează spiritului nostru tot ceea ce nu e vizibil în afară. Din punct de vedere *subiectiv*, putem afirma că tocmai *credința* constituie baza sau „piatra" Bisericii. Dar *care* credință ? Credința cui ? Simplul fapt al unei credințe subiective la cutare sau cutare persoană nu-i de ajuns. Cea mai puternică și mai sinceră credință personală ne poate pune în legătură nu numai cu substanța nevăzută a adevărului și a Binelui suveran, ci și cu substanța nevăzută a răului și a minciunii, lucru dovedit din plin de istoria religiilor. Pentru a fi cu adevărat legat prin credință de obiectul rîvnit – adevărul absolut – trebuie să *te identifici* cu acel adevăr.

martorul credincios şi explicatorul infailibil al adevărului divino-uman ; în această calitate, este baza solidă a Casei Domnului şi purtătorul cheilor Împărăţiei din Ceruri. Acelaşi Simon Petru, ca persoană individuală, vorbind şi acţionînd prin propriile forţe, după mintea lui cea omenească, poate spune şi înfăptui lucruri necuviincioase, scandaloase şi chiar diavoleşti. Însă neajunsurile şi păcatele individuale sînt trecătoare, în vreme ce funcţia *socială* a monarhiei ecleziastice e veşnică. „Satana" şi „sminteala" au dispărut, dar Petru a rămas.

CAPITOLUL IV

BISERICA ÎNȚELEASĂ CA SOCIETATE UNIVERSALĂ. PRINCIPIUL IUBIRII

Deoarece existența oricărei societăți omenești e determinată de idei și instituții, bunăstarea și progresul social depind mai ales de adevărul ideilor ce guvernează societatea și de buna ordine ce domnește în cadrul acestei guvernări. Ca societate hotărîtă și întemeiată în mod direct de Dumnezeu, Biserica trebuie să aibă aceste două calități în cel mai înalt grad ; ideile religioase pe care le răspîndește trebuie să fie întrutotul adevărate ; iar organizarea ei trebuie să confere o deplină stabilitate puterii de acțiune în direcția hotărîtă.

Înainte de toate, Biserica e o societate întemeiată pe adevăr. Adevărul fundamental al Bisericii e uniunea divinului cu umanul, Verbul întrupat, Fiul Omului recunoscut ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Sub aspect *obiectiv*, piatra Bisericii e însuși Hristos, *adevărul* întrupat. Dar pentru a fi cu adevărat *întemeiată* pe adevăr, Biserica înțeleasă ca societate umană trebuie să se unească nemijlocit cu acest adevăr într-un anume fel.

De vreme ce adevărul nu are o existență manifestă imediat și obligatorie în mod exterior în această lume a aparențelor, omul nu se poate uni cu el decît prin credința care ne leagă de substanța interioară a lucrurilor și care înfățișează spiritului nostru tot ceea ce nu e vizibil în afară. Din punct de vedere *subiectiv*, putem afirma că tocmai *credința* constituie baza sau „piatra" Bisericii. Dar *care* credință ? Credința cui ? Simplul fapt al unei credințe subiective la cutare sau cutare persoană nu-i de ajuns. Cea mai puternică și mai sinceră credință personală ne poate pune în legătură nu numai cu substanța nevăzută a adevărului și a Binelui suveran, ci și cu substanța nevăzută a răului și a minciunii, lucru dovedit din plin de istoria religiilor. Pentru a fi cu adevărat legat prin credință de obiectul rîvnit – adevărul absolut – trebuie să *te identifici* cu acel adevăr.

Adevărul Omului-Dumnezeu, adică unitatea desăvîrşită şi vie a absolutului cu relativul, a infinitului cu mărginitul, a Creatorului cu creaţia – acest adevăr în sine – nu se poate poticni de un fapt istoric, ci e revelaţia, prin intermediul acestui fapt, a unui principiu universal cuprinzînd toate comorile înţelepciunii şi îmbrăţişînd totul în unitatea sa.

Pentru că adevărul obiectiv al credinţei e universal iar subiectul credinţei trebuie să fie identic cu obiectul, rezultă de aici că *subiectul adevăratei religii e în mod necesar universal.* Adevărata credinţă poate aparţine nu omului individual şi izolat, ci întregii omeniri în unitatea ei ; individul nu poate participa la ea decît în calitate de exponent viu al corpului universal. Deoarece unitatea reală şi vie a seminţiei omeneşti nu există pe plan fizic, ea trebuie creată în plan moral. Limitele individualităţii finite ce se afirmă în mod exclusiv, limitele egoismului natural, trebuie să fie înlăturate prin *iubire* pentru a-l face pe om asemenea lui Dumnezeu care înseamnă dragoste. Dar această iubire ce trebuie să prefacă fragmentările discordante din lumea pămînteană într-o unitate reală şi vie – Biserica universală – această iubire nu poate fi un sentiment vag, pur subiectiv, neputincios : trebuie să se transforme într-o acţiune constantă şi prestabilită care să confere sentimentului lăuntric o realitate obiectivă. Care e, deci, obiectul real al acestei iubiri active ? Avînd ca obiect fiinţele cele mai apropiate, iubirea naturală creează o unitate colectivă reală – *familia* ; iubirea naturală mai largă, ce are ca obiect toţi oamenii aceleiaşi ţări şi aceleiaşi limbi, creează o unitate colectivă mai întinsă şi mai complexă, dar la fel de reală – cetatea, Statul, naţiunea[1]. Iubirea menită a consolida unitatea religioasă a oamenilor, sau Biserica universală, trebuie să treacă dincolo de limitele naţionalităţii şi să aibă ca obiect totalitatea fiinţelor omeneşti. Dar cum raportul activ între totalitatea oamenilor şi individ nu are ca bază, la acesta din urmă, un sentiment natural asemănător celui pe care-l inspiră familia sau patria – acest raport se reduce în mod necesar (la subiectul particular) la esenţa pur morală a iubirii, adică la abdicarea liberă şi conştientă de la voinţa proprie, de la egoismul individual, familial şi naţional. Dragostea faţă de familie şi dragostea faţă de naţiune

1. Faptul locuirii în acelaşi ţinut şi al identităţii de limbă nu e deajuns în sine pentru a determina unitatea *patriei,* care e imposibilă în afara patriotismului, adică a iubirii specificului naţional.

sînt în primul rînd fapte naturale, care pot produce apoi acte morale ; dragostea faţă de Biserică este în mod esenţial un act moral – actul supunerii voinţei individuale la voinţa universală. Pentru ca voinţa universală să nu fie o închipuire, trebuie ca aceasta să se înfăptuiască întotdeauna într-o persoană anume. Deoarece voinţa tuturor nu e o unitate reală, de vreme ce nu toţi sîntem de acord, e nevoie de un *mijloc* pentru a ne înţelege, adică de o voinţă unică şi care să le poată unifica pe celelalte. Trebuie ca fiecare în parte să ne unim efectiv cu întreg ansamblul (să ne arătăm concret dragostea faţă de Biserică), unindu-ne voinţa într-o voinţă unică la fel de reală şi vie ca voinţa personală, dar în acelaşi timp universală, căreia toate celelalte voinţe trebuie să i se supună. Nu există voinţă în afara celui ce-şi manifestă această voinţă ; atît timp cît noi *toţi* nu vom fi *unul*, n-avem încotro, trebuie să ne unim cu toţii în *persoana unuia singur* pentru a participa la adevărata credinţă universală.

De vreme ce fiecare în parte nu poate fi, la fel ca întreaga omenire în starea ei naturală de separare, propriul subiect al credinţei universale, trebuie ca aceasta să se manifeste prin unul singur care să reprezinte unitatea tuturor. Considerînd această credinţă cu adevărat universală drept regulă pentru propria credinţă, fiecare înfăptuieşte un act real de supunere sau de iubire faţă de Biserică – act prin care se identifică pe sine cu adevărul universal revelat Bisericii. Iubind pe toţi în unul singur (de vreme ce nu-i putem iubi altcumva), fiecare participă la credinţa în toţi hotărîtă de credinţa în unul singur, cu ajutorul Divinităţii ; această legătură veşnică, această unitate solidă, atît de vie şi totuşi atît de imuabilă, face din Biserica universală un organism moral colectiv, o adevărată societate, mult mai vastă şi mai complexă decît naţiunea sau Statul, dar la fel de reală. Dragostea faţă de Biserică e manifestată printr-o adeziune constantă la voinţa şi gîndirea vie reprezentată prin actele publice ale conducătorului ecleziastic suprem. Această dragoste care, la origine, nu e decît un act pur moral, îndeplinirea datoriei în principiu (supunerea faţă de imperativul categoric, potrivit terminologiei kantiene), poate şi trebuie să devină izvorul sentimentelor şi legăturilor la fel de puternice ca dragostea filială sau patriotismul. Cei care, rîvnind să întemeieze Biserica pe dragoste, nu văd unitatea ecleziastică universală decît într-o tradiţie consolidată şi lipsită timp de unsprezece secole de orice

mijloc de a se afirma cu adevărat, ar trebui să-şi dea seama că e imposibil să iubeşti cu o dragoste vie şi activă o amintire arheologică, un fapt îndepărtat care, aidoma celor şapte concilii ecumenice, e cu totul necunoscut mulţimii şi nu se adresează decît erudiţilor. Dragostea faţă de Biserică n-are un sens adevărat decît pentru cei care îi recunosc acesteia un reprezentant viu, un părinte comun tuturor credincioşilor, care să fie iubit aşa cum e tatăl familiei sau conducătorul Statului într-o ţară monarhică.

În sprijinul acestei idei trebuie evidenţiat caracterul specific al adevărului, care este acela de a îmbina într-o unitate armonioasă numeroasele elemente ale realului. Acest caracter nu-i lipseşte adevărului prin excelenţă, adevărului Omului-Dumnezeu care, în unitatea lui absolută, include totalitatea vieţii divine şi umane. Lui Hristos, unicei fiinţe, centru al tuturor fiinţelor, trebuie să-I corespundă Biserica – înţeleasă ca o colectivitate aspirînd la unitatea desăvîrşită. Atît timp cît această unitate interioară şi desăvîrşită a tuturor nu e realizată, atît timp cît credinţa fiecăruia nu e în sine credinţa tuturor – *atît timp cît unitatea tuturor nu se manifestă imediat în fiecare, atunci ea trebuie să se înfăptuiască printr-o singură persoană.*

Adevărul universal înfăptuit cu desăvîrşire în unul singur (Hristos) atrage credinţa tuturor, hotărîtă de vocea unuia singur (papa). Am văzut că, în afara acestei unităţi, părerea mulţimii poate fi greşită iar credinţa aleşilor poate fi îndoielnică. Dar nu o părere greşită sau o credinţă şovăielnică, ci una sigură şi fermă, care reuneşte lumea cu adevărul divin, constituie baza solidă a Bisericii universale. Această bază e credinţa lui Petru ce trăieşte în urmaşii acestuia – credinţă individuală ce se manifestă în oameni şi supraomenească (întemeiată pe ajutorul divin), pentru a fi infailibilă. Şi – nu vom înceta să repetăm – dacă e să credem că acest centru de unitate veşnică nu e necesar, să încercăm măcar atît, să dovedim *în absenţa lui* unitatea vie a Bisericii universale, să încercăm să înfăptuim în absenţa lui un act ecleziastic care să intereseze întreaga omenire, să încercăm să dăm un răspuns decisiv la una din întrebările ce dezbină conştiinţele creştinilor ! Vedem prea bine că actualii urmaşi de la Constantinopol sau Petersburg ai apostolilor păstrează tăcerea apostolilor din Cezareea lui Filip...

Să rezumăm în cîteva cuvinte reflecţiile de mai înainte : *Biserica universală se bazează pe adevărul afirmat prin credinţă.*

Adevărul fiind unul singur, şi adevărata credinţă trebuie să fie una. Fiindcă această unitate de credinţă nu există în prezent şi imediat în totalitatea credincioşilor (de vreme ce nu toţi sînt de aceeaşi părere în materie de religie), *ea trebuie să rezide în autoritatea legală a unui singur conducător, garantată prin ajutorul divin şi acceptată prin dragostea şi încrederea tuturor credincioşilor.* Iată piatra pe care Hristos şi-a zidit Biserica, iar porţile iadului nu o vor birui.

CAPITOLUL V

CHEILE ÎMPĂRĂŢIEI

Ca şi cînd n-ar vrea să lase să se strecoare vreo îndoială asupra intenţiei şi rostului cuvintelor Sale despre piatra Bisericii, Iisus le completează lăsînd în mod explicit puterea cheilor, suprema administrare a Împărăţiei Sale, în seama puterii fundamentale a Bisericii, în persoana lui Simon Petru : „Îţi voi da cheile Împărăţiei din Ceruri." Mai întîi, trebuie să îndepărtăm contrasensul pe care polemiştii „ortodocşi" îl atribuie lui Iisus Hristos. Pentru a anula pe cît posibil deosebirea dintre Petru şi ceilalţi apostoli, se spune că puterea cheilor nu e altceva decît puterea de a lega şi a dezlega. După ce a spus : „Îţi voi da cheile", Iisus ar fi repetat aceeaşi promisiune în alţi termeni. Dar cînd vorbim de chei, ar trebui să spunem *a închide* şi *a deschide* şi nu *a lega* şi *a dezlega*, după cum citim în *Apocalipsă* (ca să ne limităm doar la Noul Testament) : 'O εκων την κλειδα τον Δαυιδ, ό ανοιγων και ουδεις κλειει, και κλειει, και ουδεις ανοιγει. (Cel Care are *cheia* lui David, Cel Care *deschide* şi nimeni *nu va închide*, şi *închide* şi nimeni *nu va deschide* – *Apocalipsa*, III, 7). Putem închide şi deschide o cameră, o casă, un oraş, dar nu putem lega şi dezlega decît fiinţele şi obiectele individuale ce se află în cameră, în oraş. Textul evanghelic cu pricina e o metaforă, dar o metaforă nu e în mod necesar o absurditate. Imaginea cheilor Împărăţiei (a reşedinţei regale – *bęth-ha-mélek*) trebuie să aibă o putere mai mare şi mai generală decît imaginea legatului şi a dezlegatului.

Fiindcă puterea specială de a lega şi a dezlega i-a fost dată lui Petru în aceiaşi termeni ca aceia în care le-a fost dată mai tîrziu celorlalţi apostoli (*Matei*, XVII, 18), e lesne de văzut în contextul ultimului capitol că această putere inferioară nu priveşte decît cazurile individuale („dacă fratele tău păcătuieşte împotriva ta", etc.), ceea ce corespunde pe deplin sensului metaforei folosite în Evanghelie. Cazurile de conştiinţă personale şi destinele sufletelor

individuale sînt de la sine sub puterea de a lega şi a dezlega acordată şi altor apostoli după Petru. Iar puterea cheilor Împărăţiei, atribuită *doar* lui Petru, nu se poate raporta (în sensul strict al textului, dar şi după analogia biblică) decît la totalitatea Bisericii, semnificînd puterea supremă *socială* şi *politică*, domnia Împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. Nu trebuie nici să separăm viaţa sufletească a comunităţii creştine de organizarea Bisericii universale, nici s-o confundăm cu aceasta. Sînt două stări de lucruri diferite, deşi strîns legate.

Aşa cum doctrina Bisericii nu e un simplu amalgam de credinţe personale, la fel rolul Bisericii nu se poate reduce la îndrumarea conştiinţelor individuale şi a vieţii morale personale. Bazîndu-se pe *unitatea credinţei*, Biserica universală, ca organism social real şi viu, trebuie să aibă şi *unitate de acţiune*, suficientă pentru a se opune cu succes în fiecare clipă a existenţei sale istorice împotriva eforturilor reunite ale puterilor ce vor s-o distrugă prin separarea ei. Pentru un organism social vast şi complex, unitatea de acţiune presupune un întreg sistem de funcţii organice subordonate unui centru comun care să le poată mişca oricînd în direcţia dorită. Aşa cum unitatea credinţei ortodoxe e deplin garantată de autoritatea dogmatică a unuia singur care vorbeşte în numele tuturor, la fel, unitatea de acţiune ecleziastică e în mod necesar condiţionată de puterea diriguitoare a unuia singur, extinzîndu-se asupra întregii Biserici. În cadrul Bisericii unice şi sfinte, întemeiată pe adevăr, guvernarea nu poate fi separată de doctrină ; iar puterea centrală şi suverană în ordinea ecleziastică nu poate aparţine decît celui care, cu ajutorul autorităţii divine, reprezintă şi dovedeşte, în plan religios, unitatea adevăratei credinţe.

De aceea, cheile Împărăţiei n-au fost date decît celui care, prin credinţa sa, e Piatra Bisericii.

CAPITOLUL VI

GUVERNAREA BISERICII UNIVERSALE. CENTRUL DE UNITATE

Biserica nu înseamnă numai perfecta comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, în Hristos, ci şi *ordinea socială* pe care voinţa supremă a stabilit-o pentru a desăvîrşi în El şi prin El această uniune divino-umană. Întemeiată pe *adevărul* etern, Biserica e nu numai desăvîrşire a *vieţii* – în viitor – ci a fost şi în trecut şi mai este încă în prezent *calea* către această perfecţiune ideală. Viaţa socială a oamenilor pe pămînt nu poate rămîne în afara noii uniuni a divinului cu umanul realizată în Hristos. Dacă înseşi elementele vieţii noastre materiale sînt transformate şi sanctificate în cadrul Sfintelor Taine, cum ar fi atunci cu putinţă ca domeniul social şi politic, care e o formă esenţială a vieţii oamenilor, să fie lăsat fără apărare pradă intereselor egoiste, jocului pasiunilor asasine, conflictului de păreri înşelătoare ? Omul fiind în mod necesar o fiinţă socială, scopul ultim al operaţiunii divine în lume e crearea unei societăţi universale desăvîrşite. Dar nu o creaţie *ex nihilo*. Materia societăţii desăvîrşite e societatea imperfectă, omenirea ca atare. Ea nu e nici exclusă, nici desfiinţată de Împărăţia lui Dumnezeu, dimpotrivă, e atrasă în sfera acestei Împărăţii, pentru a fi primenită, sfinţită, transformată. Cînd e vorba de a lega de Hristos fiinţa *individuală* a omului, religia nu se mulţumeşte cu simpla comuniune spirituală, ea vrea ca omul să se unească deplin cu Dumnezeu, în totalitatea existenţei sale, fie şi prin actul fiziologic de a mînca. În această comuniune mistică dar reală, elementele materiale nu sînt pur şi simplu transformate şi distruse, ci *transsubstanţiate*, adică substanţa internă şi nevăzută a pîinii şi vinului e atrasă în sfera corporalităţii divinizate a lui Hristos şi absorbită de acesta, în vreme ce prezentul fenomenal sau aparenţa exterioară a acestor elemente rămîn neschimbate pentru a putea acţiona în condiţiile date ale vieţii noastre fizice, legată de trupul lui Dumnezeu. La fel,

cînd e vorba de viaţa colectivă şi publică a oamenilor, şi ea trebuie să fie transsubstanţiată în sens mistic, păstrîndu-se însă *categoriile* sau formele exterioare ale societăţii lumeşti, forme care, aranjate şi dispuse într-un anume fel, trebuie să slujească drept bază reală şi instrumente sigure *acţiunii sociale* a lui Hristos în cadrul Bisericii Sale.

Din punct de vedere creştin, opera lui Dumnezeu pe pămînt n-are drept scop definitiv manifestarea puterii divine (idee musulmană), ci unirea liberă şi reciprocă a oamenilor cu Dumnezeu. Mijlocul de a înfăptui această operă nu e acţiunea ocultă a Providenţei ce conduce indivizii şi naţiunile pe căi necunoscute către ţeluri neînţelese. Această acţiune absolut şi exclusiv supraomenească e întotdeauna necesară, dar nu e suficientă în sine. Mai ales de la unirea reală şi istorică a divinului cu umanul în persoana lui Hristos, omenirea trebuie să aibă un rol pozitiv în destinul ei, trebuie să comunice social cu Hristos. Dacă se pune problema ca oamenii să participe concret şi în clipa de faţă, aici pe pămînt, la guvernarea nevăzută şi suprafirească a lui Hristos, e necesar ca această guvernare să ia forma unor *categorii* sociale concrete şi fireşti. Pentru a acţiona în cadrul lumii imperfecte şi împreună cu ea, desăvîrşirea graţiei divine şi a adevărului divin în Iisus Hristos trebuie să fie reprezentată şi slujită printr-o instituţie socială – divină prin originea, scopul şi puterile sale şi umană prin mijloacele sale de acţiune adaptate la toate exigenţele vieţii istorice.

Pentru a face ca viaţa publică a întregii umanităţi să se îndrepte către scopul iubirii divine şi pentru a influenţa opinia publică în sensul adevărului divin, trebuie ca în cadrul Bisericii să existe o conducere universală autorizată de Divinitate. Această conducere trebuie să existe concret şi explicit, pentru ca toată lumea s-o cunoască şi să fie veşnică, pentru a se putea recurge la ea ; trebuie să fie divină în substanţa ei, pentru a se impune *definitiv* în conştiinţa religioasă a oricărui individ bine informat şi bine intenţionat, şi umană şi imperfectă în manifestarea ei istorică, pentru a face posibilă rezistenţa morală, pentru a face loc îndoielilor, luptei, ispitelor, la tot ceea ce are meritul de a fi virtute liberă şi cu adevărat omenească.

Pentru a forma cea dintîi bază a contopirii dintre conştiinţa socială a umanităţii şi conducerea providenţială a lui Dumnezeu, pentru a lua parte la splendoarea divină şi a trăi, în acelaşi timp,

în acord cu prezentul lumesc, puterea suverană a Bisericii, făcînd loc diferitelor forme de guvernare în timp şi spaţiu, trebuie întotdeauna, în calitate de centru de unitate, să-şi păstreze caracterul monarhic. Dacă Biserica universală ar avea o guvernare strict colectivă, dacă puterea supremă n-ar fi reprezentată decît printr-un conciliu, unitatea acţiunii sale (legată de unitatea absolută a adevărului divin) n-ar putea avea decît două baze : sau acordul unanim şi deplin al tuturor membrilor, sau majoritatea, ca în adunările obişnuite. Această ultimă ipoteză e incompatibilă cu măreţia Domnului, care ar fi nevoit să-Şi potrivească de fiecare dată voinţa şi adevărul Său la diferitele grupări de opinie şi la jocul pasiunilor omeneşti. În privinţa unanimităţii, a veşnicei şi totalei înţelegeri – un asemenea stadiu al conştiinţei sociale ar putea, fără îndoială, prin desăvîrşirea ei morală intrinsecă, să fie echivalentul perfecţiunii divine şi al manifestării acţiunii lui Dumnezeu printre oameni. Dar dacă principiul politic al majorităţii e mai prejos de demnitatea divină, principiul ideal al unanimităţii imediate, spontane şi constante, este, din păcate, cu mult deasupra condiţiei omului de azi. Această unitate perfectă pe care Iisus Hristos, în *rugăciunea sa pontificală*, ne-a înfăţişat-o drept *scopul* definitiv al operei sale, nu poate fi admisă drept *bază* reală şi concretă a acestei opere. Mijlocul cel mai sigur de a nu atinge niciodată perfecţiunea rîvnită e acela de a-ţi imagina că ai şi atins-o. Idealul Bisericii – ideal acceptat de toată lumea – înseamnă unanimitatea şi solidaritatea conştientă, dragostea fraternă şi libera înţelegere.

Diferenţa între un vis iluzoriu şi idealul divin al unităţii constă în aceea că acesta din urmă are un punct de sprijin real (δως μοι που στω al mecanicii sociale), pentru a cîştiga puţin cîte puţin teren aici, pe pămînt, şi pentru a birui treptat şi pe rînd toate forţele vrajbei. Un principiu de unitate real şi indivizibil e absolut necesar pentru a ţine piept tendinţelor adînci şi acute de dezbinare în lume şi în sînul Bisericii. Aşteptînd ca unitatea religioasă – unitatea graţiei şi a adevărului – să devină în *fiecare* muritor însăşi esenţa vieţii sale şi liantul perfect şi indisolubil ce-l leagă de aproapele său, trebuie ca principiul acestei unităţi universale să existe în mod obiectiv şi să acţioneze *asupra tuturor* sub „formele” unei puteri sociale concrete şi determinate.

Biserica unică şi universală e *desăvîrşită* prin înţelegerea şi unanimitatea tuturor membrilor ei, dar pentru a se putea *situa* în

mijlocul disputei actuale, îi trebuie o putere unificatoare şi de conciliere, putere inaccesibilă acestei dispute şi acţionînd tot timpul împotriva ei, impunîndu-se deasupra tuturor dezbinărilor, adunînd în jurul ei pe toţi cei de bună credinţă, înfierînd şi condamnînd tot ceea ce se opune Împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. Rîvnind la această Împărăţie, trebuie să apucăm singura cale pe care a păşit toată lumea. Între odioasa neînţelegere din zilele noastre ce stăpîneşte pretutindeni şi rîvnita unitate a dragostei desăvîrşite cînd stăpîn e Dumnezeu, se află calea necesară a unităţii legale şi autoritare ce leagă fapta omenească de dreptul divin.

Cadrul bine stabilit al Bisericii universale are nevoie de un centru unic, nu pentru a fi desăvîrşit, ci pentru a *exista*. Ca să rămînă o societate concretă, Biserica pămînteană reunind mulţimea naţiilor trebuia să opună neînţelegerilor naţionale o putere universală concretă ; pentru a-şi salva identitatea, Biserica pămînteană, nevoită să intre în vîrtejul istoriei şi să suporte, în circumstanţele şi raporturile sale exterioare, schimbări şi variaţii neîntrerupte, avea nevoie de o putere mai ales conservatoare şi totuşi activă, de nezdruncinat în esenţa ei şi mobilă în formele sale ; în sfîrşit, Biserica pămînteană, menită a acţiona şi a se impune în faţa forţelor răului în mijlocul unei lumi imperfecte, trebuia să aibă un punct de sprijin solid, mai tare decît porţile iadului. Dar, pe de o parte, ştim că Hristos a prevăzut necesitatea monarhiei ecleziastice atribuind unuia singur puterea supremă şi indivizibilă în cadrul Bisericii ; pe de altă parte, vedem că, dintre toate puterile ecleziastice din lumea creştină, nu există decît una singură ce păstrează veşnic şi mereu acelaşi caracterul central şi universal şi, care, în acelaşi timp, printr-o veche tradiţie, se leagă de cel căruia Hristos i-a spus : *Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui.* Cuvintele lui Hristos nu puteau să rămînă fără ecou în istoria creştină ; iar principalul fenomen al acestei istorii trebuia să-şi aibă cauza în cuvintele lui Hristos. Să li se găsească, dacă este cu putinţă, spuselor lui Hristos către Petru un efect corespunzător, altul decît scaunul lui Petru şi să se descopere o altă cauză convenabilă decît promisiunea făcută lui Petru !

Adevărurile vii ale religiei nu se impun conştiinţei ca nişte teoreme geometrice. Am risca să ne înşelăm dacă am crede că pînă şi adevărurile matematice sînt acceptate unanim de toată lumea din

unicul motiv al evidenţei lor intrinseci : sîntem cu toţii de acord în recunoaşterea lor, pentru că nimeni n-are nici un interes să le respingă. N-am pretenţia naivă de a-i convinge pe cei ce consideră că sînt lucruri mai importante decît căutarea adevărului religios. Înşirînd dovezile generale ale primatului lui Petru ca bază a Bisericii universale, n-am vrut decît să susţin efortul intelectual al celor ce se opun acestui adevăr nu prin interese şi pasiuni, ci numai prin greşeli nepremeditate şi prejudecăţi moştenite. Continuînd această îndatorire, cu privirea aţintită asupra farului luminos al cuvintelor biblice, trebuie acum să abordez o clipă domeniul obscur şi mobil al istoriei universale.

CAPITOLUL VII

MONARHIILE LUI DANIEL. „ROMA" ŞI „AMOR"

Viaţa istorică a omenirii a început prin confuzia limbilor (*Facerea*, XI)şi se va sfîrşi prin desăvîrşita armonie a Noului Ierusalim (*Apocalipsa*, XXI). Între aceste două extreme, consemnate în prima şi ultima carte a *Bibliei*, se întinde evoluţia istoriei universale, a cărei imagine simbolică ne e dată într-o carte sfîntă pe care-o putem socoti ca o tranziţie între Vechiul şi Noul Testament – cartea profetului Daniel (*Daniel*, II, 31-36).

Nefiind şi nici netrebuind să fie o lume a spiritelor pure, lumea pămînteană are nevoie, pentru a-şi dovedi şi dezvolta unitatea vieţii sale lăuntrice, de un organism social exterior ce trebuie să fie cu atît mai centralizat, cu cît se extinde şi se diferenţiază tot mai mult. Deoarece viaţa spiritului uman individual se manifestă printr-un corp uman organizat, la fel, spiritul colectiv al omenirii desăvîrşite – Biserica nevăzută – are nevoie de o organizare socială concretă, imagine şi instrument al unităţii sale. Din acest punct de vedere, istoria omenirii ni se înfăţişează ca formarea succesivă a fiinţei sociale universale sau a Bisericii unice şi catolice, în sensul larg al cuvîntului. Această operă e divizată în două părţi principale : 1) unificarea exterioară a naţiunilor istorice sau formarea *corpului* universal al omenirii prin efortul, mai mult sau mai puţin inconştient, al forţelor umane sub acţiunea nevăzută şi indirectă a Providenţei ; 2) animarea acestui corp prin suflul atotputernic al Omului-Dumnezeu şi dezvoltarea lui ulterioară prin acţiunea conjugată a graţiei divine şi a forţelor umane mai mult sau mai puţin conştiente. Cu alte cuvinte, pe de o parte, e vorba de formarea monarhiei universale *naturale* şi, pe de alta, de formarea şi dezvoltarea monarhiei *spirituale* sau a Bisericii universale pe baza şi în

cadrul organizării naturale corespunzătoare. Prima parte a măreţei opere înseamnă cu precădere istoria antică sau păgînă ; cealaltă a influenţat istoria modernă sau creştină. Legătura între ele o îndeplineşte istoria poporului lui Israel care, sub acţiunea specială a lui Dumnezeu cel viu, a pregătit mediul organic şi naţional propice apariţiei Omului-Dumnezeu, care e principiul spiritual al unităţii pentru corpul universal şi centrul absolut al istoriei.

În vreme ce poporul ales a pregătit totul pentru întruparea naturală a Omului-Dumnezeu *individual*, naţiile profane se gîndeau la corpul social al Omului-Dumnezeu *colectiv*, la Biserica universală. Fiindcă această creaţie a păgînismului era înfăptuită prin silinţele oamenilor care nu erau conduşi de Providenţa divină decît în mod indirect şi invizibil, ea trebuia să se înceapă prin încercări şi proiecte. Înaintea monarhiei cu adevărat universală, şi-au făcut apariţia monarhii naţionale ce rîvneau la universalitate, dar nu puteau accede la ea.

După monarhia asiro-babiloniană, acest cap de aur al despotismului cel mai pur şi mai centralizat, a urmat monarhia persană – pieptul şi braţele de argint simbolizînd o putere despotică mai puţin centralizată, nu într-atît de pură, în schimb mai extinsă – cuprinzînd întreaga scenă istorică de pe vremea aceea între Grecia, pe de o parte, şi India, pe de altă parte. Apoi, a fost monarhia macedoneană a lui Alexandru cel Mare – pîntecele de aramă devorînd Elada şi Orientul. În ciuda bogăţiei în domeniul culturii intelectuale şi estetice, elenismul s-a dovedit neputincios în acţiunea practică, incapabil să creeze un cadru politic şi un centru de unitate pentru mulţimea naţiunilor cucerite. Ca formă de guvernare, a fost adoptat fără schimbări esenţiale absolutismul despoţilor naţionali din Orient ; impunînd întregii lumi cucerite unitatea de cultură, n-a putut împiedica împărţirea în două mari State naţionale pe jumătate grecizate, regatul eleno-egiptean al Ptolemeilor şi regatul eleno-sirian al Seleucizilor. Aflate cînd în războaie dezlănţuite, cînd în alianţe instabile, datorate căsătoriilor dinastice, aceste două regate erau reprezentate prin cele două picioare de fier ale colosului, picioare în care fierul despotismului primitiv se îmbina cu lutul moale al unei culturi în decadenţă. Astfel, lumea păgînă împărţită între două puteri rivale cu două centre politice şi intelectuale – Alexandria şi Antiohia – nu avea o bază istorică suficientă pentru unitatea creştină. Dar avea o piatră – *Capitoli immobile*

saxum[1] – un orăşel din Italia, a cărui origine se pierdea în fabule misterioase şi miracole însemnate, şi al cărui nume adevărat nu era cunoscut. Această piatră azvîrlită de Providenţa Dumnezeului istoriei a lovit picioarele de lut ale lumii greceşti barbare din Orient, a sfărîmat şi a făcut ca pleava colosul neputincios ; iar piatra a crescut munte mare. Lumea păgînă a dobîndit un centru concret de unitate. A fost instaurată monarhia ce unea Orientul şi Occidentul, o monarhie cu adevărat naţională şi universală, care nu numai că era mai cuprinzătoare decît cea mai vastă din monarhiile naţionale, înglobînd numeroase elemente eterogene (de naţionalitate şi de cultură), dar era mai ales centralizată, transformînd aceste elemente variate într-un Tot concret şi activ. În locul unui chip monstruos format din părţi eterogene, omenirea a devenit un corp organizat şi omogen – Imperiul roman – cu un centru individual viu – Cezar-August, păstrătorul şi reprezentantul tuturor voinţelor umane laolaltă.

Dar cine e Cezar şi cum de-a ajuns el să reprezinte centrul viu al omenirii ? Pe ce se întemeiază puterea sa ? O îndelungată experienţă dureroasă a convins popoarele din Orient şi Occident că neînţelegerile şi luptele veşnice nu reprezintă decît răul şi că e necesar un centru de unitate pentru a face pace pe pămînt. Această dorinţă vagă, dar reală, a păcii şi unităţii a aruncat întreaga lume păgînă la picioarele unui aventurier ce ţinea loc cu succes credinţelor şi principiilor, prin armatele legiunilor sale şi prin propria sa îndrăzneală. Astfel, unitatea Imperiului avea drept baze unice forţa şi norocul. Dacă primul Cezar părea că şi-a meritat soarta prin geniul său personal, dacă cel de-al doilea şi-a justificat-o într-o oarecare măsură prin milostenia sa calculată şi cumpătarea sa prudentă, cel de-al treilea a fost un monstru şi a avut ca urmaşi numai idioţi şi nebuni. Statul universal ce trebuia să fie întruchiparea a însăşi raţiunii sociale s-a concretizat într-un fapt cu totul iraţional, a cărui absurditate nu era dovedită decît de blasfemia apoteozei imperiale.

Contopindu-se cu natura omenească şi rîvnind la comuniunea socială a fiinţei colective cu Dumnezeu, Cuvîntul divin nu putea avea ca punct de plecare al acestei unităţi nici neînţelegerea din cadrul unei mulţimi anarhice, nici arbitrariul unei tiranii. Nu putea

1. Piatra nemişcată a Capitoliului (lat.).

să se contopească nemijlocit cu societatea omenească decît cu ajutorul *unei puteri întemeiate pe Adevăr*. În domeniul social nu este vorba, în mod direct şi în primul rînd, de virtuţi şi defecte personale. Dacă socotim drept nefastă şi neîntemeiată puterea imperială a Romei păgîne, nu e numai din cauza nelegiuirilor şi a nebuniilor unor împăraţi ca Tiberiu şi Nero, ci, mai ales, datorită faptului că însăşi puterea imperială, reprezentată fie de Caligula, fie de Antoniu, era întemeiată pe violenţă şi încununată de minciună. Împăratul *real* – improvizată creatură a legionarilor şi a pretorienilor – nu era recunoscut decît prin forţa oarbă şi vulgară ; împăratul *ideal* – acela glorificat – era o jalnică închipuire. Falsului om-dumnezeu al monarhiei politice, adevăratul Dumnezeu-Om i-a opus puterea spirituală a monarhiei ecleziastice întemeiată pe Adevăr şi Iubire. Monarhia universală şi unitatea internaţională trebuiau să rămînă ; centrul de unitate nu trebuia să-şi schimbe locul. Însă puterea centrală, caracterul, originea, confirmarea ei, toate acestea trebuiau să fie reînnoite.

Pînă şi romanii au avut presentimentul vag al acestei misterioase transformări. Dacă numele vulgar al Romei însemna *forţă* în greacă şi dacă un poet al decadentei Elade îi saluta pe noii stăpîni astfel : χάιρε μοι Ρώμα, θυγατηρ Αρηος –, cetăţenii Oraşului Etern, citindu-i numele în chip semitic, credeau că au descoperit adevăratul sens : *Amor* ; în străvechea legendă reactualizată de Vergiliu, poporul roman şi dinastia lui Cezar în special erau uniţi cu mama lui Amor şi, prin ea, cu zeul suprem. Dar Amor era sluga morţii, iar zeul suprem era paricid. Pietatea romană, principalul lor titlu de glorie şi temeiul măreţiei lor, era un sentiment adevărat ce se raporta la false principii. Tocmai de o schimbare de principii era vorba. Era vorba de apariţia adevăratei Rome, întemeiată pe adevărata religie. Înlocuind nesfîrşitele triade ale zeilor paricizi prin unica Treime divină, consubstanţială şi indivizibilă, trebuia instaurată ca bază a societăţii universale, în locul unui imperiu al Forţei, Biserica Iubirii. Oare e urmarea unei întîmplări că, voind să proclame adevărata monarhie universală întemeiată nu pe slugărnicia supuşilor săi şi pe arbitrariul unui stăpîn, ci pe libera acceptare de către om prin credinţă şi iubire, a Adevărului şi a Graţiei Domnului – Iisus Hristos şi-a ales clipa cînd a sosit împreună cu ucenicii săi în preajma Cezareei lui Filip – oraş pe care un supus al Cezarului l-a numit astfel în cinstea

stăpînului ? Să fie urmarea unei întîmplări că, pentru a da o ultimă confirmare operei sale fundamentale, Iisus a ales împrejurimile Tiberiadei şi, în faţa monumentelor stăpînului falsei Rome, l-a uns pe viitorul stăpîn al adevăratei Rome, comunicîndu-i numele mistic al cetăţii eterne şi principiul suprem al noii Sale Împărăţii : *Simone, fiul lui Iona, mă IUBEŞTI mai mult decît ei* ?

Dar de ce oare adevărata Iubire fără dorinţă şi a cărei unitate n-are nimic pătimaş trebuie să existe în unul singur şi să îmbrace în opera lui socială, de preferinţă, forma monarhică ?

Fiindcă nu e vorba de Atotputernicia Domnului care-ar putea impune în mod exterior oamenilor adevărul şi dreptatea, ci de iubirea divină la care omul ia parte prin libera adeziune, acţiunea directă a Divinităţii trebuie să fie redusă la *minimum*. Ea nu poate fi deloc înlăturată, de vreme ce fiecare om e minciună şi nici o forţă omenească, fie ea individuală sau colectivă, lăsată pe seama propriilor mijloace, n-ar şti să se menţină într-un raport constant şi progresiv cu Divinitatea. Însă Iubirea divină a Domnului, alături de Înţelepciunea divină *quae in superfluis non abundat*[1], ca să vină în ajutor nepriceperii oamenilor, dar lăsîndu-i să-şi încleşteze forţele, a ales calea pe care acţiunea unificatoare şi concretă a adevărului şi a graţiei supraomeneşti asupra mulţimii întîlneşte cele mai puţine obstacole naturale şi întîmpină un mediu natural conform şi adaptat manifestării adevăratei unităţi. Această cale ce uşurează unificarea divino-umană pe plan social, prin crearea în lume a unui organism central unificator, e calea monarhică. Pentru a exista de fiecare dată o unitate spontană pe baza haotică a opiniilor independente şi a voinţelor opuse, e nevoie de o nouă acţiune imediată şi supranaturală a Divinităţii, de o operaţiune *ex nihilo* care să-i lipsească pe oameni de libertatea lor morală. Deoarece Cuvîntul divin nu s-a ivit pe pămînt în splendoarea Sa cerească, ci în umilinţa naturii omeneşti ; deoarece şi astăzi, pentru credincioşi, îmbracă aparenţa umilă a *formelor* materiale, El n-a vrut să conducă în mod direct societatea omenească, prin puterea Lui divină, ci a preferat să folosească drept mijloc obişnuit al acţiunii sale sociale o formă de unitate existentă deja printre oameni – monarhia universală. Trebuia doar primenită, spiritualizată, sanctificată această formă socială, substituind principiului morţii, al

1. Care nu abundă în lucruri superficiale.

violenței și înșelăciunii, principiul etern al Grației divine și al Adevărului. În locul unui conducător militar care, în spiritul minciunii, s-ar fi autoproclamat zeu, a trebuit să fie pus un conducător peste turma de credincioși care, în spiritul adevărului, a recunoscut în Dumnezeu pe Fiul Domnului cel viu ; în locul despotului înverșunat care ar fi făcut din supușii săi victime însîngerate, a trebuit să fie pus ministrul iubitor de Dumnezeu ce și-a vărsat sîngele pentru omenire.

În împrejurimile Cezareei și pe malurile lacului Tiberias, Iisus l-a detronat pe Cezar – nu pe Cezarul banului, nici pe acela creștin al viitorului, ci pe acela glorios, pe suveranul unic, absolut și autonom din univers, supremul centru de unitate pentru oameni. L-a detronat pentru că a creat un nou și mai bun centru de unitate, o nouă și mai bună putere suverană, întemeiată pe credință și iubire, pe adevăr și grația divină. Detronînd absolutismul fals și nelegiuit al Cezarilor păgîni, Iisus a recunoscut și a eternizat monarhia universală a Romei conferindu-i adevărata bază teocratică. Într-un sens anume, n-a fost decît o schimbare de dinastie ; dinastia lui Iulius Cezar, pontif suprem și *dumnezeu*, a fost înlocuită cu dinastia lui Simon Petru, pontif suprem și *slujitorul slujitorilor Domnului.*

CAPITOLUL VIII

„FIUL OMULUI" ŞI „PIATRA"

Punctul de vedere pe care tocmai l-am expus ne permite să înţelegem de ce viziunea profetică a puterilor păgîne importante – completă şi exactă aşa cum numai o viziune poate fi – nu face nici o menţiune despre cea mai mare putere – Imperiul roman. Înseamnă că acest Imperiu nu era o parte a monstruosului colos condamnat la pieire, ci cadrul, forma materială veşnică a Împărăţiei lui Dumnezeu. Marile puteri ale lumii străvechi au pierit de-a lungul istoriei ; doar Roma trăieşte veşnic. Piatra Capitoliului a fost consacrată drept piatra biblică, iar Imperiul roman s-a transformat într-un munte mare care, în viziunea profeţilor, s-a născut din această piatră. Iar piatra însăşi, ce poate să fie dacă nu puterea monarhică a celui ce-a fost numit Petru şi pe care Biserica universală – acest munte al lui Dumnezeu – a fost întemeiată ?

Imaginea pietrei misterioase din cartea lui Daniel a fost atribuită şi lui Iisus Hristos în persoană. Trebuie spus totuşi că Iisus, referindu-se adesea la profetul Daniel în predica Sa, l-a luat ca model ca să atribuie propriei persoane nu imaginea pietrei, ci o altă denumire din care şi-a făcut aproape un nume – *Fiul Omului*. E chiar numele pe care-l foloseşte în textul fundamental al Sfîntului Matei : *quem dicunt homines esse Filium Hominis* ?[1] Iisus e Fiul Omului văzut de profetul Daniel (*Daniel*, VII,13) ; piatra (*Daniel*, II, 34, 35, 45) nu e simbolul *direct* al lui Iisus, ci puterea fundamentală a Bisericii, a primului reprezentant căruia Fiul Omului i-a atribuit această imagine : *eu îţi zic că tu eşti Petru*.

Felul nostru de a vedea lucrurile e confirmat în mod direct de contextul profeţiei lui Daniel. E vorba de Împărăţia lui Dumnezeu, care este, totuşi, concretă şi pămînteană şi trebuie să ţină locul

---

1. Cine zic oamenii că este Fiul Omului ? (lat.)

puternicelor imperii păgîne după dominarea şi pieirea acestora. Apariţia şi izbînda acestei a cincea Împărăţii care, într-un text alăturat, e numită „poporul sfinţilor Celui Preaînalt" (*Daniel*, VII, 18, 27) şi care, bineînţeles, e Biserica universală, sînt simbolic reprezentate prin această piatră care, după ce-a sfărîmat picioarele colosului, se face un munte mare şi se întinde pe tot pămîntul. Dacă „piatra" lui Daniel semnifica în mod direct pe Hristos, ar trebui să admitem că Însuşi Hristos a devenit „muntele mare", adică monarhia universală a Bisericii care ţine locul imperiilor păgîne. Dar de ce să atribuim în mod gratuit scriitorului cu adevărat inspirat al acestei minunate cărţi o imagine atît de confuză şi de necuviincioasă, cînd există o explicaţie clară şi armonioasă care, nu numai că e acceptabilă, dar ni se impune pur şi simplu prin compararea acestor texte profetice cu textul evanghelic corespunzător ? Acolo, ca şi aici, la Daniel ca şi la Sfîntul Matei, e vorba de Fiul Omului şi de Piatra Bisericii. Or, fiindcă e absolut sigur că Fiul Omului din cartea profetică şi Fiul Omului din Evanghelie înseamnă una şi aceeaşi persoană – Mesia – potrivit analogiei, imaginea Pietrei bisericeşti are în ambele cazuri un sens identic. Dar în Evanghelie piatra îl desemnează pe prinţul apostolilor – *tu eşti Petru* - iar piatra de care vorbea profetul Daniel îl închipuia pe păstrătorul primordial al puterii monarhice în Biserica universală – piatră ce n-a fost aruncată de mîini omeneşti, ci de Fiul lui Dumnezeu Cel Viu şi de însuşi Tatăl din Ceruri care dezvăluie monarhului Bisericii adevărul divino-uman – prima raţiune a puterii Sale.

Să mai semnalăm această admirabilă coincidenţă : puternicul rege al Babilonului, reprezentantul tipic al *falsei* monarhii universale, l-a văzut în vis pe reprezentantul principal al *adevăratei* monarhii universale ; l-a văzut sub imaginea semnificativă a unei pietre ce a devenit propriul său nume. Şi-a dat seama de contrastul dintre cele două monarhii : una începînd cu capul de aur şi sfîrşind cu picioarele de lut, prefăcîndu-se în pleavă ; cealaltă începînd cu o pietricică şi sfîrşind cu un munte mare ce umple întreaga lume.

CAPITOLUL IX

FILARET AL MOSCOVEI, SFÎNTUL IOAN HRISOSTOMUL, DAVID STRAUSS ŞI DL. DE PRESSENSÉ DESPRE ÎNTÎIETATEA LUI PETRU

Siliţi de adevăr, ortodocşii de bună credinţă ne-au mărturisit: „E adevărat că Iisus Hristos a instituit în persoana Sfîntului Petru o putere centrală şi suverană pentru Biserică; dar nu înţelegem cum şi de ce această putere ar putea fi atribuită Bisericii romane şi papalităţii." Zărim piatra desprinsă fără ajutorul mîinilor omeneşti, dar nu şi muntele mare ce s-a ivit, cu toate că faptul acesta e bine explicat în Sfînta Scriptură prin intermediul imaginilor şi parabolelor pe care le ştim pe de rost, şi totuşi nu le înţelegem mai bine.

Dacă piatra transformată în munte nu e decît un simbol, transformarea unui sîmbure cît de mic într-un corp organic infinit mai mare şi mai complicat e un fapt real. Tocmai prin acest fapt real, în Noul Testament se explică dinainte dezvoltarea Bisericii – din arborele falnic care la început nu era decît sămînţă nevăzută şi care astăzi adăposteşte la umbra coroanei sale animalele de pe pămînt şi păsările cerului.

Chiar şi la catolici, există spirite ultra-dogmatice care, extaziindu-se în faţa stejarului falnic la umbra căruia adăstează, refuză cu încăpăţînare să admită că toată această bogăţie de forme organice s-a ivit dintr-o structură la fel de simplă şi rudimentară ca aceea a unei ghinde obişnuite. După ei, dacă stejarul se trage din ghindă, aceasta trebuie să conţină în sine în chip distinct şi concret, dacă nu toate frunzele, măcar toate ramurile copacului falnic; trebuie nu numai să fie substanţial identic cu acesta, ci să-i semene cu totul. Spiritele celeilalte extreme – spiritele ultra-critice – vor începe să cerceteze minuţios biata ghindă, din toate punctele de vedere. Bineînţeles că n-or să descopere în ea nimic care să semene cu stejarul falnic – nici rădăcini încolăcite, nici trunchi viguros,

nici coroană stufoasă, nici frunze ondulate şi rezistente. Au să spună : ghinda nu-i decît o ghindă, n-are cum să fie altceva ; în privinţa stejarului falnic cu toate atributele sale, nu ştiu decît că iezuiţii l-au născocit la conciliul de la Vatican, am văzut-o cu ochii noştri... în cartea lui Ianus.

Cu riscul de a părea liber cugetător în faţa dogmaticilor înverşunaţi şi, în acelaşi timp, de a fi socotit iezuit mascat de către spiritele critice, trebuie să dovedesc acest adevăr absolut sigur : că ghinda are o structură foarte simplă şi rudimentară ; că e imposibil să descoperi în ea toate elementele constituente ale unui stejar falnic şi că, totuşi, acesta se trage *într-adevăr* din ghindă fără nici un şiretlic sau vreo uzurpare, ci în mod firesc, ba chiar în mod divin. De vreme ce Dumnezeu, fără a se supune necesităţilor timpului, spaţiului şi mecanismului materiei, vede în sîmburele lucrurilor întreaga putere ascunsă a viitorului lor, cu siguranţă a văzut şi binecuvîntat în mărunta ghindă stejarul falnic ce avea să se tragă din ea ; în bobul de muştar al credinţei lui Petru a văzut şi vestit arborele falnic al Bisericii catolice care să cuprindă pămîntul cu crengile sale.

Fiindu-i încredinţată de către Iisus Hristos păstrarea puterii suverane universale ce trebuia să se menţină şi să se dezvolte în tot timpul şederii sale pe pămînt, Petru nu şi-a exercitat personal puterea decît în măsura şi în formele stadiului primitiv al Bisericii apostolice. Acţiunea prinţului apostolilor semăna atît de puţin cu guvernarea papilor moderni, după cum ghinda seamănă cu stejarul ; dar asta nu înseamnă că papalitatea nu este produsul natural, logic şi legitim al primatului Sfîntului Petru, primat care e atît de bine consemnat în cărţile istorice din Noul Testament, încît n-a fost contestat de nici un teolog de bună credinţă, fie el ortodox, raţionalist sau evreu. Am pomenit deja de eminentul scriitor israelit Iosif Salvador drept martor imparţial al creării Bisericii de către Iisus Hristos şi al rolului preponderent ce i-a revenit lui Petru în cadrul acesteia[1]. Un scriitor la fel de liber de orice prejudecăţi

1. În general, autorii protestanţi nu dau dovadă de atîta bună credinţă. Totuşi, cei mai mulţi mărturisesc aceasta făcînd eforturi inutile pentru a da explicaţii în felul lor. Iată, de pildă, cuvintele dl. de Pressensé (*Istoria primelor trei secole de creştinism*, ed. I, vol. I, p. 358, 359, 360) : „La început, apostolul Petru a exercitat o influenţă preponderentă. S-a văzut în rolul pe care l-a avut dovada întîietăţii sale. Dar, privind mai de aproape, ne dăm seama că n-a făcut altceva decît să-şi etaleze darurile naturale (!) purificate şi consolidate de

catolice, David Strauss, bine cunoscutul şef al şcolii critice germane, s-a văzut silit să ia apărarea primatului lui Petru în faţa polemiştilor protestanţi pe care-i acuză de păreri preconcepute[1]. În ceea ce-i priveşte pe reprezentanţii ortodoxiei orientale, n-avem altceva mai bun de făcut decît să-l cităm încă o dată pe *unicul* nostru teolog, Filaret al Moscovei. Pentru el, primatul lui Petru e „limpede şi evident"[2]. După ce-a amintit faptul că Petru a primit de la Hristos misiunea specială de a-şi recunoaşte fraţii (*Luca*, XXII, 32), adică pe ceilalţi apostoli, eminentul ierarh rus continuă în felul acesta : „Într-adevăr, deşi Învierea Domnului a fost dezvăluită femeilor, ea n-a fost de natură să-i adune pe apostoli în credinţa lor (*Luca*, XXIV, 11). Dar cînd Cel viu i s-a arătat lui Petru, ceilalţi apostoli, *înainte de a li se arăta tuturor, au spus cu convingere* : „Domnul a înviat *cu adevărat* şi s-a arătat lui Simon" (*Luca*, XXIV, 34). În sfîrşit, trebuie umplut golul lăsat în rîndul apostolilor de apostazia lui Iuda – Petru e primul care observă şi ia hotărîrea. Imediat după coborîrea Sfîntului Duh, trebuie inaugurată solemn predica evanghelică – *Petru ridicîndu-se*, etc. Cînd e vorba să se pună baza Bisericii creştine la păgîni ca şi la evrei – Petru îl botează pe Cornelius ; nu e prima dată cînd se adeveresc în el spusele lui Hristos : „Tu eşti Petru", etc.[3].

În această mărturie adusă adevărului, convingătorul doctor al Bisericii ruse moderne nu e decît un palid ecou al doctorului mult mai elocvent al străvechii Biserici greceşti. Sfîntul Ioan Hrisostomul a respins dinainte cu succes obiecţiile aduse primatului lui Petru, ce reies şi azi din anumite fapte ale istoriei evanghelice şi apostolice (slăbiciunea lui Simon în grădina marelui preot, rapor-

Spiritul divin." „În rest, relatarea Sfîntului Luca nu justifică deloc ideile ierarhilor. Totul e natural şi spontan la Sfîntul Petru care nu e preşedintele oficial al vreunui soi de colegiu apostolic." (Dl. de Pressensé confundă, bineînţeles, chestiunea oficialităţii mai mult sau mai puţin evidentă cu substanţa primatului). „El nu acţionează decît ascultînd de sfatul fraţilor săi" (se pare că, potrivit ideilor protestante, sfatul exclude autoritatea), „fie pentru a alege un nou apostol, fie la Rusalii, fie în faţa poporului, fie în faţa consiliului secret. Petru a fost cel mai umil dintre cei dintîi creştini, iată de ce a fost avansat." Cu asemenea glume de prost gust, protestantismul vrea să înlăture anumite pasaje din Sfînta Scriptură, după ce-a considerat-o drept unicul izvor al adevărului religios.

1. *Viaţa lui Iisus*, trad. Littré, Paris, 1839, vol. I, partea a II-a, p. 584, cf. p. 378.

2. *Predici şi discursuri* ale lui Filaret, mitropolitul Moscovei, 1873, p. 214.

3. *Ibidem*.

turile sale cu Sfîntul Pavel, etc.). Îi trimitem pe cititorii noştri ortodocşi la argumentele celebrului *doctor ecumenic*[1]. Nici un scriitor papistaş n-ar putea susţine cu mai multă ardoare şi insistenţă primatul *puterii* (nu numai al onoarei) ce-i aparţinea lui Petru în Biserica apostolică. Prinţul apostolilor, căruia Hristos i-a încredinţat pe toţi ceilalţi (ἅτε αὔτος πάντας ἐγχέιρισθεις), era, potrivit sfîntului, îndrituit să-l numească din propria voinţă pe înlocuitorul lui Iuda şi dacă, cu această ocazie, a recurs la ajutorul celorlalţi apostoli, n-a fost din obligaţie, ci ca urmare a propriei plăceri[2]. În Sfînta Scriptură se vorbeşte de primatul Sfîntului Petru ; dreptul său la puterea suverană şi absolută în cadrul Bisericii e atestat de tradiţia ortodoxă ; ar trebui să fii lipsit de orice tact istoric şi chiar de cel mai elementar bun simţ ca să găseşti în cadrul Bisericii primitive (nu numai de pe vremea cînd „mulţimea de credincioşi avea o singură credinţă", ci şi după aceea) puteri juridic prestabilite conducîndu-se după reguli statornicite. E vorba tot de desluşirea crengilor stejarului în ghindă. Sîmburele real şi viu al puterii ecleziaste suverane pe care-l recunoaştem în prinţul apostolilor nu se putea manifesta în Biserica primitivă decît prin iniţiativa practică pe care Petru o avea în orice chestiune ce interesa Biserica universală, după cum putem într-adevăr observa în Evanghelii şi în Faptele Apostolilor[3].

De vreme ce există critici care nu recunosc personalitatea Sfîntului Pavel, aşa vor fi unii care nu vor remarca rolul preponderent al Sfîntului Petru în constituirea Bisericii. N-o să ne pierdem timpul cu respingerea lor, ne oprim doar la obiecţia ridicată împotriva succesiunii romane a pescarului galilean.

---

1. Se ştie că Biserica greco-rusă atribuie acest titlu în special la trei ierarhi din vechime : Sfîntul Vasile din Cezareea, supranumit Cel Mare, Sfîntul Grigore din Nazianz, supranumit Teologul, şi Sfîntul Ioan Hrisostomul. Au sărbătoarea comună pe 30 ianuarie.

2. Ioan Hrisostomul – Opp., vol. IX, col. 27, 30, 31.

3. Aceia dintre cititorii noştri ortodocşi care, în recunoaşterea rolului deosebit al lui Petru în istoria Noului Testament, nu vor considera îndeajuns autoritatea Sfinţilor Părinţi, ca Ioan Hrisostomul, nici măcar aceea a teologilor ruşi ca Filaret, vor fi poate de acord cu o dovadă aşa-zis statistică. Socotind că printre ucenicii lui Iisus nici unul n-are atîtea drepturi la un loc bine meritat ca Sfîntul Ioan, preafericitul apostol, am numărat de cîte ori în Evanghelii şi în Faptele Apostolilor se pomeneşte de Ioan şi de cîte ori de Petru. Raportul e de la 1 la 4. Sfîntul Petru e menţionat de 171 de ori (114 în Evanghelii şi 57 în Fapte) şi Sfîntul Ioan numai de 46 de ori (38 în Evanghelii – punînd la socoteală şi cazurile unde vorbeşte de el însuşi în mod indirect – şi de 8 ori în Fapte).

CAPITOLUL X

APOSTOLUL PETRU ŞI PAPALITATEA

Sfîntul apostol Petru are primatul puterii, dar de ce papa de la Roma să fie succesorul acestui primat ? Trebuie să mărturisim că bătaia acestei întrebări pusă astfel ne scapă cu desăvîrşire. Din moment ce se admite în cadrul Bisericii universale puterea fundamentală şi suverană stabilită de Hristos în persoana Sfîntului Petru, trebuie să admitem şi faptul că ea există undeva. Ni se pare că neputinţa de a o afla în altă parte decît la Roma e un motiv suficient pentru a adera la teza catolică.

De vreme ce nici patriarhul de la Constantinopol, nici sinodul de la Sankt Petersburg nu au şi nu pot avea pretenţia să reprezinte piatra Bisericii universale, adică unitatea reală şi fundamentală a puterii ecleziastice, trebuie să renunţăm la această unitate şi să acceptăm separarea, vrajba şi slugărnicia ca stări naturale ale Bisericii, sau recunoscute drepturile şi valoarea reală a *unicei* puteri existente care a reprezentat centrul unităţii ecleziaste. Nici o judecată logică n-ar putea şterge evidenţa faptului că nu există în afara Romei decît Biserici naţionale (ca Biserica armeană, cea greacă), Biserici statale (ca Biserica rusă, cea anglicană) sau secte întemeiate de persoane particulare (luteranii, calviniştii, etc.). Doar Biserica romano-catolică nu e *nici* Biserică naţională, *nici* una statală, *nici* o sectă întemeiată de cineva. E singura Biserică din lume ce păstrează şi garantează principiul unităţii sociale universale împotriva egoismului oamenilor şi a intereselor particulare ale naţiunilor ; e singura Biserică păstrînd şi garantînd libertatea puterii spirituale împotriva absolutismului Statului ; altfel spus, e singura pe care porţile iadului n-au biruit-o.

„Prin roadele lor o să le cunoaşteţi." În domeniul societăţii religioase, roadele catolicismului (pentru cei care au rămas catolici) sînt unitatea şi libertatea Bisericii ; roadele protestantismului oriental şi occidental pentru cei care au aderat la el sînt separarea

şi supunerea ; separarea, mai ales pentru occidentali, supunerea pentru orientali. Putem gîndi şi spune tot ce vrem despre Biserica romană sau despre papalitate ; noi înşine ne-am îndepărtat prea mult ca să putem vedea sau căuta desăvîrşirea, idealul înfăptuit. Ştim că piatra Bisericii nu e Biserica, că temelia nu e totuna cu edificiul, că drumul nu e totuna cu scopul. Putem spune că papalitatea e *singura* putere ecleziastă *internaţională* şi *independentă*, singura bază reală şi eternă pentru acţiunea *universală* a Bisericii. E un fapt incontestabil şi e de ajuns să recunoaştem în papă unicul păstrător al puterilor şi al privilegiilor pe care Sfîntul Petru le-a primit de la Hristos. De vreme ce e vorba de monarhia ecleziastică universală care trebuie să *transsubstanţieze* monarhia universală politică fără a o desfiinţa în totalitate, nu e firesc ca scaunul celor două monarhii asemănătoare să fie acelaşi ? Dacă, aşa cum am mai spus-o, dinastia lui Iulius Cezar trebuia, într-un anumit sens, înlocuită cu dinastia Sfîntului Petru – cezarismul cu papalitatea – oare aceasta nu trebuie să fie situată în adevăratul centru al imperiului universal ?

Mutarea la Roma a puterii ecleziastice suverane instituită de Hristos în persoana Sfîntului Petru este un fapt evident dovedit de tradiţia Bisericii şi justificat de logica lucrurilor. În privinţa chestiunii de a şti *cum* şi în ce forme puterea lui Petru a fost cedată episcopului Romei, aici e o problemă de istorie care, în lipsă de documente, nu poate fi clarificată în chip ştiinţific. Credem în tradiţia ortodoxă consemnată în cărţile noastre liturgice, în care se spune că Sfîntul Petru venind la Roma şi-a stabilit aici definitiv scaunul şi că, înainte de moarte, şi-a ales chiar el succesorul. Pe urmă, papii au fost aleşi de către comunitatea creştină de la Roma pînă cînd tipul actual al alegerii de către colegiul de cardinali s-a impus definitiv. În afară de asta, încă din secolul II (scrierile Sfîntului Irineu) există mărturii autentice care dovedesc faptul că Biserica de la Roma era considerată deja, de către toată lumea creştină, drept centru de unitate şi că episcopul de la Roma se bucura de o autoritate superioară, deşi formele în care aceasta s-a manifestat au variat în funcţie de vremuri, devenind tot mai decisive şi mai importante pe măsură ce întreaga structură socială a Bisericii era tot mai complexă, diferenţiindu-se şi dezvoltîndu-se tot mai mult.

„De fapt – spune un istoric raţionalist şi critic – de fapt în anul 196, conducătorii aleşi ai Bisericii au încercat să instaureze unitatea ecleziastică : unul din ei, conducătorul Bisericii de la Roma,

se pare că şi-a atribuit rolul puterii executive în sînul comunităţii şi că şi-a arogat funcţia de suveran pontif."[1] Dar nu era vorba numai de puterea executivă ; mai încolo, acelaşi scriitor face următoarea mărturisire : „Tertulian şi Ciprian păreau că recunosc în Biserica de la Roma Biserica principală, într-o anumită măsură, păstrătoare şi ordonatoare a credinţei şi tradiţiilor."[2]

Puterea monarhică a Bisericii universale nu a fost decît un germen de-abia vizibil, dar plin de viaţă, în creştinismul primitiv ; în secolul II, acest germen s-a dezvoltat, după cum arată faptele papei Victor ; în secolul III, cele ale papilor Ştefan şi Sfîntului Dionisie, iar în secolul IV, ale papei Iulius I. În secolul următor această autoritate supremă şi puterea monarhică a Bisericii romane se dezvoltă ca un arbore viguros odată cu sfîntul papă Leon I ; în sfîrşit, prin secolul IX, papalitatea este deja copacul impunător şi falnic ce acoperă cu coroana sa universul creştin.

Aici e măreţul fapt, faptul principal, manifestarea şi înfăptuirea istorică a Cuvîntului Divin : *Tu eşti Petru*, etc. Aceasta s-a îndeplinit de drept divin, în timp ce faptele individuale cu privire la transmiterea puterii suverane şi alegerea papei ţin de latura umană a Bisericii şi nu prezintă decît un interes secundar din punct de vedere religios. – Şi în cazul acesta, Imperiul roman care a prefigurat, într-un anumit sens, Biserica romană, ne poate furniza o comparaţie. Roma fiind centrul Imperiului, cel proclamat Împărat la Roma era imediat recunoscut de întreaga lume care nu se mai întreba dacă Senatul, pretorienii sau dorinţa plebei l-au propulsat la suprema putere. În cazuri excepţionale, cînd Împăratul era ales de legiuni, dar nu la Roma, prima lui grijă era aceea de a se duce în oraşul imperial fără adeziunea căruia alegerea lui nu era socotită decît un fapt provizoriu. – Pentru creştinătatea universală, Roma papilor a devenit ceea ce era Roma Cezarilor pentru lumea păgînă. Episcopul de la Roma era *prin această calitate* chiar suveranul şi doctorul întregii Biserici ; nimeni nu se preocupa de felul în care a fost ales depinzînd de împrejurări şi de mediul istoric. În general, nu existau mai multe motive ca să fie pusă la îndoială legitimitatea alegerii în cazul episcopului de la Roma decît în cazul oricărui alt episcop. Odată recunoscută alegerea episcopală, conducătorul

1. B. Aubé – *Creştinii în Imperiul roman, de la sfîrşitul Antoninilor pînă la mijlocul sec. III*, p.69.
2. *Ibid.*, p.146.

Bisericii centrale, ocupînd scaunul Sfîntului Petru, avea *eo ipso* toate drepturile şi puterile conferite de Hristos pietrei Bisericii. Au existat cazuri excepţionale cînd alegerea a fost pusă sub semnul îndoielii ; în istorie au existat antipapi. Falsul Dimitrie şi falsul Petru al III-lea n-au ştirbit cu nimic autoritatea legitimă a monarhiei ruse ; la fel, antipapii nu pot aduce nici o obiecţie papalităţii. Tot ceea ce poate fi considerat anormal în istoria Bisericii ţine de *specia* umană şi nu de *substanţa* divină a societăţii religioase. Dacă s-a întîmplat ca vinul să fie prefăcut şi chiar otrăvit în timpul împărtăşaniei, oare acest sacrilegiu a lezat întreaga slujbă de sfinţire ?

Admiţînd că episcopul Romei e adevăratul succesor al Sfîntului Petru şi, deci, piatra neclintită a Bisericii şi deţinătorul cheilor Împărăţiei cerurilor, facem abstracţie de faptul referitor la prinţul apostolilor, dacă a fost *în persoană* la Roma. Acest fapt e dovedit de tradiţia Bisericii, atît orientală cît şi occidentală ; personal, nu ne îndoim de acest lucru. Dacă există creştini de bună credinţă mai sensibili decît noi la argumentele aparente ale savanţilor protestanţi, nu trebuie să discutăm această chestiune cu ei. Admiţînd chiar că Sfîntul Petru n-a fost în persoană la Roma, din punct de vedere religios putem crede în transmiterea spirituală şi mistică a puterii sale suverane episcopului oraşului etern. În istoria creştinismului primitiv, există un strălucit exemplu referitor la un raport asemănător. Sfîntul Pavel n-a fost legat de Iisus Hristos în chip firesc, n-a fost martorul vieţii pămîntene a Domnului şi nu i-a fost încredinţată în chip direct misiunea ; cu toate acestea, toţi creştinii îl recunosc drept unul din cei mai importanţi apostoli. Apostolatul său era un minister public în cadrul Bisericii şi, totuşi, originea acestuia – raportul dintre Pavel şi Iisus Hristos – e un fapt mistic şi supranatural. La fel cum un fenomen de ordin supranatural a favorizat legătura primordială între Iisus Hristos şi Sfîntul Pavel făcînd din acesta apostolul păgînilor, fără totuşi ca această misiune supranaturală să împiedice activitatea ulterioară a apostolului de a fi în mijlocul întîmplărilor naturale ale vieţii de pe pămînt şi a evenimentelor istorice, tot aşa, cel dintîi raport dintre Sfîntul Petru şi scaunul de la Roma – raport ce a dus la crearea papalităţii – putea foarte bine să depindă de un fapt mistic şi transcedental ; dar asta n-a lipsit papalitatea, odată constituită, de caracterul ei de instituţie socială religioasă care acţionează în condiţiile obişnuite ale vieţii de pe pămînt. Spiritul atotputernic al

Sfîntului Petru, condus de voinţa atotputernică a Domnului, pentru a face să dăinuie centrul unităţii ecleziaste, putea să se statornicească în centrul unităţii politice preformat de Providenţă şi să facă din episcopul Romei moştenitorul primatului său. În această ipoteză, papa – care, nu trebuie să uităm, nu era necesar decît dacă s-ar fi demonstrat convingător că Sfîntul Petru nu s-a dus la Roma – papa trebuia socotit succesorul Sfîntului Petru în acelaşi sens spiritual şi totuşi real în care (*mutatis mutandis*) Sfîntul Pavel trebuie socotit ca adevăratul apostol ales şi trimis de Iisus Hristos pe care nu l-a cunoscut altfel decît într-o viziune supranaturală. Apostolatul Sfîntului Pavel este atestat de *Faptele Apostolilor* şi chiar de *Epistolele* Sfîntului Pavel ; primatul roman ca succesiune a Sfîntului Petru e atestat de tradiţia Bisericii universale. Pentru un creştin ortodox, această ultimă dovadă nu e cu nimic inferioară celei dintîi.

N-avem decît să nu ştim *cum* a fost adusă din Palestina în Italia piatra fundamentală a Bisericii ; dar că ea a fost într-adevăr adusă şi stabilită la Roma, e un fapt de netăgăduit pe care, dacă l-am contesta, am contesta sfînta tradiţie şi chiar istoria creştinismului.

Acest punct de vedere ce subordonează faptul principiului şi depinde mai mult de adevărul general decît de certitudinea exterioară a fenomenelor materiale – acest punct de vedere nu e al nostru ; e chiar opinia Bisericii ortodoxe. Să dăm un exemplu, ca să facem mai bine înţeleasă judecata noastră. E un fapt sigur că primul conciliu ecumenic de la Niceea a fost convocat de împăratul Constantin şi nu de sfîntul papă Silvestru. Cu toate acestea, Biserica greco-rusă, în slujba de pe 2 ianuarie cînd celebrează memoria Sfîntului Silvestru, i-a adus acestuia deosebite laude pentru că i-a convocat pe cei 318 părinţi la Niceea şi pentru că a impus dogma adevăratei credinţe împotriva nelegiuirii lui Arius. Nu e o simplă greşeală istorică – istoria primului conciliu era bine cunoscută în Biserica din Orient – ci mai degrabă manifestarea unui adevăr general care, pentru conştiinţa religioasă a Bisericii, era mult mai important decît certitudinea materială. Odată recunoscut în principiu primatul papilor, era firesc să se pună pe seama fiecărui papă toate faptele bisericeşti ce aveau loc sub pontificatul său. Astfel, avîndu-se în vedere regula generală şi constitutivă a vieţii bisericeşti şi nu amănuntele istorice ale unui caz particular, s-au atribuit sfîntului papă Silvestru onorurile şi funcţiile ce-i aparţineau după spirit şi nu după litera istoriei creştine. S-a dovedit exact, de vreme ce litera ucide, iar spiritul însufleţeşte.

CAPITOLUL XI

SFÎNTUL PAPĂ LEON CEL MARE DESPRE ÎNTÎIETATE

Nu e cazul să înfățișăm aici întreaga dezvoltare istorică a papalității și să reproducem numeroasele mărturii ale tradiției ortodoxe demonstrînd legitimitatea puterii suverane a papilor în cadrul Bisericii universale.

Pentru a arăta care e baza istorică a tezei noastre acelor cititori care nu cunosc prea bine istoria bisericească, e de ajuns dacă ne oprim la o singură perioadă marcantă din existența papalității – perioadă destul de veche ca să impună respect ortodocșilor tradiționaliști și care, în același timp, e îndeajuns de transparentă și foarte documentată, neavînd nimic obscur sau îndoielnic. E vorba de mijlocul secolului V, pe vremea cînd Biserica romană era reprezentată cu demnitate de sfîntul papă Leon cel Mare.

E interesant pentru noi să vedem ce părere avea chiar pontiful roman, care e în același timp un sfînt al Bisericii greco-ruse, despre puterea sa și cum erau primite declarațiile sale de partea orientală a Bisericii.

Într-una din predicile sale, după ce-a reamintit că Hristos e singurul pontif în sensul absolut al cuvîntului, Sfîntul Leon continuă astfel : „N-a lăsat de izbeliște paza turmei Sale ; prin veșnica Sa putere am acceptat darul îmbelșugat al puterii apostolice ; ajutorul Lui a fost nepreţuit. – Căci temeinicia credinței Sale, proslăvită în prințul apostolilor, e veșnică și fiindcă ceea ce Petru a crezut în Hristos rămîne veșnic, la fel rămîne veșnic ceea ce Hristos a instituit în Petru (*et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit*). Asta este legea adevărului ; preafericitul Petru, mergînd pe calea puterii Pietrei, n-a abandonat conducerea Bisericii care i-a fost încredințată. Astfel, dacă acționăm și discernem cu dreptate, dacă obținem prin rugăciuni zilnice ceva din partea milosteniei

Domnului, e opera şi meritul celui a cărui putere e vie şi a cărui autoritate se face simţită în Sfîntul Scaun."

Referindu-se la episcopii adunaţi la Roma pentru sărbătoarea Sfîntului Petru, Sfîntul Leon a spus că aceştia au vrut să onoreze cu prezenţa lor „pe acela pe care-l recunosc pe scaunul Romei, nu numai drept prezident, ci şi întîiul dintre episcopi"[1].

Într-un alt discurs, după ce s-a referit la ceea ce putem numi adevărul ecleziastic fundamental (adică pe planul vieţii interioare, al vieţii de graţie, toţi creştinii sînt preoţi şi regi, dar că deosebirile şi inegalităţile sînt necesare în structura exterioară a corpului mistic al lui Hristos) – Sfîntul Leon adaugă : „Din toţi, numai Petru a fost ales, el e înaintea tuturor : şi a naţiunilor, şi a apostolilor, şi a Părinţilor Bisericii pentru ca aceştia să fie conduşi de Petru care, la rîndul lui, e condus de Hristos. O, prea-iubiţilor, asta e o largă participare (*magnum consortium*[2]) la guvernare pe care voinţa divină a acordat-o acestui om. Dacă ea a vrut ca şi alţi conducători să aibă ceva în comun cu el, doar prin persoana lui a acordat ceea ce n-a refuzat altora. *Iar Eu îţi zic* : adică, aşa cum Tatăl Meu şi-a arătat în tine divinitatea Mea, la fel Eu îţi fac cunoscută desăvîrşirea – *că tu eşti Petru* : adică, dacă Eu sînt Piatra neclintită, piatra de temelie făcînd din doi unul singur, baza în afara căreia nimeni nu poate aşeza altă piatră – şi tu eşti Piatra, devenită solidă prin forţa mea şi avînd în comun cu Mine prin participare ceea ce am dobîndit prin puterea mea."[3]

„Puterea de a lega şi a dezlega a fost acordată şi celorlalţi apostoli şi prin intermediul lor tuturor conducătorilor Bisericii ; dar n-a fost încredinţat în zadar unuia singur ceea ce aparţine tuturor. Petru are puterea tuturor, iar ajutorul divin e rînduit în asemenea chip, încît autoritatea pe care Hristos i-a dat-o lui Petru e conferită de acesta celorlalţi apostoli."[4]

Aşa cum Petru participă la puterea suverană a lui Hristos asupra Bisericii universale, la fel episcopul Romei, ce ocupă scaunul lui Petru, e reprezentantul actual al acestei puteri.

„Petru nu a încetat să conducă Sfîntul Scaun iar *consortium*-ul său cu suveranul pontif este veşnic. Autoritatea – de neclintit – pe

1. *S. Leonis Magni*, opp. ed. Migne, Paris, 1864, vol. I, col. 145-7.
2. Mare adunare (lat.).
3. *S. Leonis Magni*, col. 149.
4. *Ibid.*, col. 151, 2. cf. 429-32.

care a primit-o de la Hristos, care este piatra de temelie, a fost conferită urmaşilor săi ; acolo unde ea se manifestă se datorează, fără îndoială, puterii divine. Cine, referindu-se la gloria preafericitului Petru, ar fi atît de ignorant sau de invidios să susţină că există o parte a Bisericii care nu se află în atenţia sa, care să nu recurgă la ajutorul lui ?"[1]

„Cu toate că fiecare păstor în parte are grijă de turma lui printr-o atenţie sporită, ştiind că o să dea socoteală de oile încredinţate – numai noi putem avea grijă de toţi, cîrmuirea fiecăruia fiind o parte din sarcina noastră. Căci aşa cum din întreaga lume am recurs la scaunul prefericitului apostol Petru, iar dragostea lui faţă de Biserica universală, pe care i-a hotărît-o Domnul, e făurită pe socoteala noastră – avem o îndatorire cu atît mai însemnată, cu cît sarcina noastră faţă de ceilalţi e mai mare."[2]

„Gloria Sfîntului Petru este pentru Sfîntul Leon inseparabilă de gloria Bisericii romane pe care el o numeşte „sfînta seminţie, poporul ales, cetatea sacerdotală şi regală, prima din întreaga lume prin Sfîntul Scaun al preafericitului Petru."[3]

Acest conducător al ordinului apostolic e hărăzit centrului Imperiului roman pentru ca lumina adevărului în sensul de mîntuire a tuturor *seminţiilor* să se răspîndească mai bine din vîrf în întreg corpul lumii[4].

1. *S. Leonis Magni*, col. 155,6.
2. *Ibid.*, col. 153.
3. *Ibid.*, col. 423.
4. *Ibid.*, col. 424.

CAPITOLUL XII

SFÎNTUL LEON CEL MARE DESPRE PUTEREA PAPALĂ

Potrivit noţiunii de putere suverană a lui Petru ce domneşte veşnic în cadrul Bisericii romane, Sfîntul Leon nu se putea considera altceva decît „rectorul lumii creştine"[1], responsabil cu pacea şi ordinea în cadrul tuturor Bisericilor[2]. A veghea cu perseverenţă asupra acestei imense îndatoriri era pentru el o misiune religioasă. „Raţiunea cucerniciei (*ratio pietatis*), scria el episcopilor din Africa, impune ca, odată cu atenţia pe care o datorăm – printr-o instituţie divină – Bisericii universale, să ne silim să cunoaştem adevărul lucrurilor. Starea şi ordinea întregii familii a Domnului ar fi tulburate dacă un lucru de care corpul are nevoie nu s-ar găsi şi în cap."[3]

Acelaşi sentiment este exprimat cu mai mare amploare în epistola către episcopii din Sicilia : „Sîntem îndemnaţi de preceptele divine şi de sfaturile apostolice să veghem activ asupra stării tuturor Bisericilor ; dacă am aflat ceva demn de mustrare, sîntem datori cu o grijă promptă să-l avertizăm pe vinovat fie de ignoranţă nesăbuită, fie de uzurpare trufaşă. Sub influenţa cuvîntului Domnului, care l-a pătruns pe preafericitul Petru prin tripla repetare a confirmării mistice, pentru ca acela ce-l iubeşte pe Dumnezeu să pască oile lui Hristos – cinstirea scaunului său pe care-l ocupăm, prin mărinimia graţiei divine, ne obligă să evităm pe cît posibil pericolul leneviei ; ca să nu se caute zadarnic la noi profesiunea de credinţă a Sfîntului Apostol prin care s-a dovedit a fi ucenicul Domnului. Căci cel ce păstoreşte cu nepăsare turma de atîtea ori încredinţată înseamnă că nu-l iubeşte pe păstorul suprem."[4]

---

1. Astfel e desemnat în *Constituţia* împăratului Valentinian al III-lea. A se vedea operele Sfîntului Leon, vol. I, col. 637.
2. *Ibid.*, col. 664.
3. *Ibid.*, col. 646.
4. *Ibid.*, col. 695,6.

În epistola către patriarhul Constantinopolului, Sfîntul Flavian, papa şi-a atribuit sarcina de a păstra intactă credinţa catolică prin stoparea disensiunilor, prevenindu-i cu autoritatea sa (*nostra auctoritate*) pe apărătorii greşelii şi susţinîndu-i pe cei ce şi-au mărturisit credinţa[1].

Cînd împăratul Teodosie al II-lea a vrut să intervină pe lîngă Sfîntul Leon în favoarea arhimandritului Eutihie (iniţiatorul ereziei monofizite), suveranul pontif i-a răspuns că Eutihie putea fi iertat dacă-şi retrăgea opiniile condamnate de papă. Numai el decide definitiv în chestiuni de dogmatică. „În privinţa a ceea ce Biserica catolică crede şi propovăduieşte despre misterul încarnării Domnului, asta apare în scrisoarea pe care i-am trimis-o fratelui şi episcopului Flavian."[2]

Sfîntul Leon nu admitea faptul potrivit căruia conciliul ecumenic să aibă dreptul să decidă în privinţa dogmei care a fost stabilită deja de papă[3]. În instrucţiunile pe care papa le-a transmis emisarului său, episcopul Paschasinus, îi vorbeşte despre epistola dogmatică către Flavian ca despre formula completă şi definitivă a adevăratei credinţe[4]. Într-o altă scrisoare către împăratul Marcion, Sfîntul Leon se declară pătruns de spiritul lui Dumnezeu pentru a cunoaşte şi a propovădui adevărata credinţă catolică[5]. Într-o a treia scrisoare face cunoscut că n-a cerut convocarea conciliului decît pentru a restabili pacea în Biserica orientală[6] şi, chiar în epistola adresată conciliului, spune că nu-l acceptă decît „recunoscînd dreptul şi onoarea aparţinînd scaunului preafericitului apostol Petru", îndemnîndu-i pe episcopii orientali să-şi „interzică total îndrăzneala de a contesta credinţa divină" – aşa cum a recunoscut-o el în epistola sa dogmatică. „Nu este permis, spune el, să aperi ceea ce nu e permis să crezi, pentru că în scrisorile trimise episcopului Flavian, de fericită amintire, am explicat deja în totalitate şi cu mare limpezime (*plenissime et lucidissime*), potrivit autorităţilor evanghelice, cuvintelor profetice şi doctrinei apostolice, care e pioasa şi pura credinţă cu privire la misterul încarnării Domnului nostru Iisus Hristos."[7]

1. *Ibid.*, col. 733.
2. *Ibid.*, col. 783.
3. Epistola Sfîntului Leon către împăratul Marcion. *Ibid.*, col. 918.
4. *Ibid.*, col. 927.
5. *Ibid.*, col. 930.
6. *Ibid.*, col. 932.
7. *Ibid.*, col. 937,9.

Iată în ce termeni Sfîntul Leon face cunoscut episcopilor galici rezultatele conciliului din Calcedonia :

„Aderînd cu o pioasă unanimitate la scrierile smereniei noastre, întărite de autoritatea şi meritul monseniorului preafericitul apostol Petru, Sfîntul Sinod a înlăturat mîrşava infamie a Bisericii Domnului" (erezia lui Eutihie şi a lui Dioscur)."[1]

Pe lîngă acest rezultat confirmat de papă, se ştie că acest Conciliu din Calcedonia s-a remarcat printr-un act deosebit : într-o şedinţă neoficială, episcopii orientali supuşi patriarhului de la Constantinopol au promulgat celebrul canon, al 28-lea, prin care confereau conducătorului lor ierarhic întîietatea în Orient în detrimentul patriarhilor din Alexandria şi Antiohia. E adevărat că tot ei au declarat acest canon *provizoriu*, supunîndu-l judecăţii Sfîntului Leon care l-a renegat cu indignare, oferindu-i prilejul de a-şi afirma din nou principiile ierarhice şi întinderea puterii sale. În primul rînd, atrage atenţia (în scrisoarea adresată împăratului) că pretenţiile patriarhului de la Constantinopol întemeindu-se pe considerente politice, n-au nimic în comun cu întîietatea Sfîntului Petru care este o instituţie divină. „Alta e raţiunea lucrurilor laice şi alta e aceea a lucrurilor divine ; în afara unicei Pietre pe care Domnul a ales-o ca bază, nici o construcţie nu va fi stabilă. – Să se mulţumească (patriarhul Anatol) că a obţinut episcopatul unui asemenea oraş cu ajutorul cucerniciei voastre şi prin asentimentul bunăvoinţei mele. Nu trebuie să dispreţuiască cetatea regală pe care n-o poate transforma în scaun apostolic ; să nu tragă speranţe în vreun fel că poate să-şi sporească demnitatea prin greşeala altora. Să se gîndească bine la asta, pentru că eu sînt acela căruia i-a fost încredinţată conducerea Bisericii. Eu aş fi cel răspunzător dacă regulile bisericeşti ar fi încălcate după aceea cu îngăduinţa mea (nici pomeneală de una ca asta !) şi dacă voinţa unui singur frate ar valora pentru mine mai mult decît folosul comun al casei universale a Domnului."[2]

„Convenţiile episcopilor care sînt potrivnice sfintelor canoane de la Niceea le declarăm neavenite şi, cu autoritatea preafericitului Apostol Petru, le anulăm în întregime printr-o hotărîre generală."[3]

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 987.
2. *Ibid.*, col. 995.
3. *Ibid.*, col. 1000.

În răspunsul său la cererea episcopilor de la cel de-al patrulea conciliu, papa confirmă aprobarea decretului lor dogmatic (formulat după epistola sa către Flavian) ca şi anularea celui de-al 28-lea canon. „Cu cîtă veneraţie, scrie el, scaunul apostolic respectă regulile Sfinţilor Părinţi, sfinţia voastră va putea să aprecieze citind scrisorile mele prin care am respins pretenţiile episcopului de la Constantinopol ; o să înţelegeţi că sînt, cu ajutorul Domnului, păstrătorul credinţei catolice şi al structurilor paterne."[1]

Cu toate că Sfîntul Leon, după cum am văzut, nu era de părere că, potrivit definiţiilor din epistola sa, un conciliu ecumenic e necesar în interesul adevărului dogmatic, din punctul de vedere al armoniei Bisericii îl găsea de dorit ; adeziunea spontană şi unanimă a conciliului la decretele sale îl umplea de bucurie. După el, această unitate liberă realiza idealul raporturilor ierarhice. „Meritul slujbei sacerdotale, scrie el episcopului Theodoret al Cirenei, dobîndeşte un mare fast acolo unde autoritatea superiorilor s-a păstrat în asemenea măsură încît libertatea inferiorilor nu pare deloc diminuată.[2] – Domnul n-a permis ca unuia din fraţii noştri să-i fie adus vreun prejudiciu, dar ceea ce a hotărît dinainte prin intermediul nostru a confirmat după aceea prin sentimentul iretractabil al fraternităţii universale, pentru a dovedi că de la El vine „actul dogmatic" care, emis mai înainte de primul Scaun, a fost primit de întreaga lume creştină, pentru ca şi de data asta membrii să fie de acord cu conducerea."[3]

Se ştie că învăţatul Theodoret, acuzat de nestorianism, a fost dezvinovăţit de Conciliul din Calcedonia ; dar el însuşi n-a socotit această judecată decît provizorie, adresîndu-se papei ca să obţină de la el o sentinţă definitivă. Sfîntul Leon l-a declarat ortodox în aceşti termeni : „În numele Domnului binecuvîntat al cărui adevăr invincibil te-a arătat curat de orice pată eretică *potrivit judecăţii scaunului apostolic*", adăugînd : „Recunoaştem grija deosebită pe care o are faţă de noi toţi preafericitul Petru care, după ce-a întărit judecata scaunului său întru credinţă, a dezvinovăţit pe cei condamnaţi pe nedrept."[4]

Recunoscînd în liberul consimţămînt idealul unităţii bisericeşti,

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1027.
2. *Ibid.*, col. 1048.
3. *Ibid.*, col. 1046,7.
4. *Ibid.*, col. 1053.

Sfîntul Leon distingea limpede în această unitate elementul de autoritate şi cel de decizie : Sfîntul Scaun decide, iar conciliul ecumenic aprobă. Acest acord al fraternităţii universale e impus de idealul Bisericii ; viaţa bisericească e incompletă fără unanimitatea tuturor ; dar în absenţa actului hotărîtor al puterii centrale, adeziunii universale i-ar lipsi baza reală şi n-ar mai avea rezultat, aşa cum istoria Bisericii o dovedeşte din plin. Ultimul cuvînt în materie de dogmă, confirmarea definitivă a oricărui act ecleziastic aparţin scaunului Sfîntului Petru. Din cauza asta, scriindu-i patriarhului Anatolie al Constantinopolului, referitor la un cleric de aici, Atticus, ce trebuia să-şi retragă opiniile eretice şi să se supună celui de-al patrulea conciliu, Sfîntul Leon face o deosebire esenţială între partea lui în deciziile conciliului ecumenic şi partea ce revine patriarhului grec : „El, (Atticus) trebuie să mărturisească faptul că va recunoaşte negreşit definiţia credinţei la conciliul din Calcedonia, *la care bunătatea ta a consimţit şi care a fost confirmată prin autoritatea scaunului apostolic*"[1].

N-am putea formula mai bine principiul constitutiv al guvernării ecleziastice decît diferenţiind, aşa cum face Sfîntul Leon, *autoritatea care confirmă* de *caritatea care consimte*. Nu primatul gloriei revendică papa prin aceste cuvinte. Departe de asta, Sfîntul Leon admitea cu totul egalitatea gloriei în rîndul episcopilor ; din punctul acesta de vedere, toţi erau pentru el fraţi. Însă era vorba, dimpotrivă, de diferenţa dintre *putere* afirmată în termeni expliciţi. Pentru el, înfrăţirea tuturor nu excludea autoritatea unuia singur.

Scriindu-i lui Anastasie, episcopul Salonicului, despre afacerile care i-au fost încredinţate prin *autoritatea* preafericitului apostol Petru[2], el rezumă astfel noţiunea de principiu ierarhic : „Chiar şi între preafericiţii apostoli a existat, în identitatea faimei lor, o diferenţă de putere ; dacă alegerea a fost pentru toţi egală, totuşi, superioritatea asupra celorlalţi a fost atribuită unuia singur. La fel s-a întîmplat şi cu diferenţa dintre episcopi, rînduindu-se, potrivit unui mare ordin providenţial, să nu-şi atribuie toţi vreo putere, ci în fiecare provincie să fie cineva care să aibă asupra fraţilor săi *întîietatea jurisdicţiei* (literal : *cea dintîi decizie*) ; din nou în

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1147.
2. *Ibid.*, col. 668.

În răspunsul său la cererea episcopilor de la cel de-al patrulea conciliu, papa confirmă aprobarea decretului lor dogmatic (formulat după epistola sa către Flavian) ca şi anularea celui de-al 28-lea canon. „Cu cîtă veneraţie, scrie el, scaunul apostolic respectă regulile Sfinţilor Părinţi, sfinţia voastră va putea să aprecieze citind scrisorile mele prin care am respins pretenţiile episcopului de la Constantinopol ; o să înţelegeţi că sînt, cu ajutorul Domnului, păstrătorul credinţei catolice şi al structurilor paterne."[1]

Cu toate că Sfîntul Leon, după cum am văzut, nu era de părere că, potrivit definiţiilor din epistola sa, un conciliu ecumenic e necesar în interesul adevărului dogmatic, din punctul de vedere al armoniei Bisericii îl găsea de dorit ; adeziunea spontană şi unanimă a conciliului la decretele sale îl umplea de bucurie. După el, această unitate liberă realiza idealul raporturilor ierarhice. „Meritul slujbei sacerdotale, scrie el episcopului Theodoret al Cirenei, dobîndeşte un mare fast acolo unde autoritatea superiorilor s-a păstrat în asemenea măsură încît libertatea inferiorilor nu pare deloc diminuată.[2] – Domnul n-a permis ca unuia din fraţii noştri să-i fie adus vreun prejudiciu, dar ceea ce a hotărît dinainte prin intermediul nostru a confirmat după aceea prin sentimentul iretractabil al fraternităţii universale, pentru a dovedi că de la El vine „actul dogmatic" care, emis mai înainte de primul Scaun, a fost primit de întreaga lume creştină, pentru ca şi de data asta membrii să fie de acord cu conducerea."[3]

Se ştie că învăţatul Theodoret, acuzat de nestorianism, a fost dezvinovăţit de Conciliul din Calcedonia ; dar el însuşi n-a socotit această judecată decît provizorie, adresîndu-se papei ca să obţină de la el o sentinţă definitivă. Sfîntul Leon l-a declarat ortodox în aceşti termeni : „În numele Domnului binecuvîntat al cărui adevăr invincibil te-a arătat curat de orice pată eretică *potrivit judecăţii scaunului apostolic*", adăugînd : „Recunoaştem grija deosebită pe care o are faţă de noi toţi preafericitul Petru care, după ce-a întărit judecata scaunului său întru credinţă, a dezvinovăţit pe cei condamnaţi pe nedrept."[4]

Recunoscînd în liberul consimţămînt idealul unităţii bisericeşti,

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1027.
2. *Ibid.*, col. 1048.
3. *Ibid.*, col. 1046,7.
4. *Ibid.*, col. 1053.

Sfîntul Leon distingea limpede în această unitate elementul de autoritate şi cel de decizie : Sfîntul Scaun decide, iar conciliul ecumenic aprobă. Acest acord al fraternităţii universale e impus de idealul Bisericii ; viaţa bisericească e incompletă fără unanimitatea tuturor ; dar în absenţa actului hotărîtor al puterii centrale, adeziunii universale i-ar lipsi baza reală şi n-ar mai avea rezultat, aşa cum istoria Bisericii o dovedeşte din plin. Ultimul cuvînt în materie de dogmă, confirmarea definitivă a oricărui act ecleziastic aparţin scaunului Sfîntului Petru. Din cauza asta, scriindu-i patriarhului Anatolie al Constantinopolului, referitor la un cleric de aici, Atticus, ce trebuia să-şi retragă opiniile eretice şi să se supună celui de-al patrulea conciliu, Sfîntul Leon face o deosebire esenţială între partea lui în deciziile conciliului ecumenic şi partea ce revine patriarhului grec : „El, (Atticus) trebuie să mărturisească faptul că va recunoaşte negreşit definiţia credinţei la conciliul din Calcedonia, *la care bunătatea ta a consimţit şi care a fost confirmată prin autoritatea scaunului apostolic*"[1].

N-am putea formula mai bine principiul constitutiv al guvernării ecleziastice decît diferenţiind, aşa cum face Sfîntul Leon, *autoritatea care confirmă* de *caritatea care consimte*. Nu primatul gloriei revendică papa prin aceste cuvinte. Departe de asta, Sfîntul Leon admitea cu totul egalitatea gloriei în rîndul episcopilor ; din punctul acesta de vedere, toţi erau pentru el fraţi. Însă era vorba, dimpotrivă, de diferenţa dintre *putere* afirmată în termeni expliciţi. Pentru el, înfrăţirea tuturor nu excludea autoritatea unuia singur.

Scriindu-i lui Anastasie, episcopul Salonicului, despre afacerile care i-au fost încredinţate prin *autoritatea* preafericitului apostol Petru[2], el rezumă astfel noţiunea de principiu ierarhic : „Chiar şi între preafericiţii apostoli a existat, în identitatea faimei lor, o diferenţă de putere ; dacă alegerea a fost pentru toţi egală, totuşi, superioritatea asupra celorlalţi a fost atribuită unuia singur. La fel s-a întîmplat şi cu diferenţa dintre episcopi, rînduindu-se, potrivit unui mare ordin providenţial, să nu-şi atribuie toţi vreo putere, ci în fiecare provincie să fie cineva care să aibă asupra fraţilor săi *întîietatea jurisdicţiei* (literal : *cea dintîi decizie*) ; din nou în

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1147.
2. *Ibid.*, col. 668.

cetăţile mai mari au fost numiţi cei care aveau o misiune mai importantă şi, dintre aceştia, sarcina Bisericii universale revine scaunului unic al lui Petru ; nimeni nu trebuie să se separe de conducătorul său."[1]

În ceea ce priveşte garantarea şi confirmarea definitivă a acestui „mare ordin providenţial", după Sfîntul Leon, acestea constau în aceea că unicul conducător al Bisericii, căruia îi sînt atribuite drepturile şi îndatoririle tuturor,nu-şi datorează puterea instituţiilor omeneşti şi împrejurărilor istorice, ci reprezintă piatra neclintită a Adevărului şi a Dreptăţii pusă chiar de Dumnezeu ca temelie a edificiului Său social. Nu sînt numai considerente de utilitate, ci mai ales raţiunea cucerniciei pe care le invocă cel care a primit sarcina administrării întregii Biserici *e divina institutione*[2].

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 676.
2. *Ibid.*, col. 646.

CAPITOLUL XIII

IDEILE SFÎNTULUI PAPĂ LEON ÎMPĂRTĂŞITE DE PĂRINŢII GRECI. „FURTUL" DE LA EFES

Nu numai germenele papalităţii suverane îl întrezărim în scrierile şi actele lui Leon I, ci mai ales papalitatea ce se manifestă în extinderea atribuţiilor sale. Ca să nu pomenim decît aspectul cel mai important, cu patrusprezece secole înaintea lui Pius al IX-lea, a fost instituită doctrina infailibilităţii *ex cathedra*. Sfîntul Leon susţine că autoritatea scaunului Sfîntului Petru e suficientă în sine ca să rezolve o chestiune dogmatică fundamentală şi cere conciliului ecumenic nu să definească dogma, ci să subscrie, pentru pacea Bisericii, la definiţia pe care i-a dat-o papa care, prin drept divin, e păstrătorul legitim al adevăratei credinţe catolice. Dacă această teză, pe care Conciliul de la Vatican doar a dezvoltat-o (în *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi*), e o erezie, aşa cum s-a spus la noi, sfîntul papă Leon cel Mare e un eretic dovedit sau chiar un autor de erezie, de vreme ce nimeni înaintea lui n-a afirmat această teză în chip atît de explicit, cu atîta forţă şi atîta insistenţă.

Iată deci în ce fel a primit Biserica ortodoxă afirmaţiile autoritare ale sfîntului papă Leon. Să luăm actele conciliilor greceşti din vremea acestui papă (volumele V, VI şi VII din colecţia Mansi) şi să citim documentele. Dăm mai întîi peste remarcabila scrisoare a episcopului Petru Hrisologul către arhimandritul Eutihie. Cînd patriarhul Constantinopolului, sfîntul Flavian, cu acordul Sinodului, l-a condamnat pe arhimandritul uneia din mănăstirile din capitala grecească, din motive de erezie, Eutihie s-a adresat papei Leon ca să obţină de la el confirmarea acestei hotărîri ; potrivit sfaturilor ce i s-au dat la curtea imperială unde avea protectori însemnaţi, Eutihie a încercat să cîştige de partea sa cîţiva episcopi ortodocşi. De la unul din aceştia, Petru Hrisologul, a primit următorul răspuns : „Venerabile frate, te sfătuim mai ales să ai deplină

încredere în scrierile preafericitului papă de la Roma ; pentru că preafericitul Apostol Petru care trăieşte şi domneşte în scaunul său dăruieşte celor ce-l caută adevărul credinţei. Iar noi, preocupaţi de pace şi credinţă, nu vom putea cunoaşte chestiunile referitoare la religie fără consimţămîntul episcopului de la Roma."[1]

Deşi grec care scria unui grec, Petru Hrisologul era episcop de Ravenna şi, deci, pe jumătate occidental. Ceva mai încolo descoperim aceeaşi doctrină la reprezentantul metropolei orientale, Flavian, sfînt şi duhovnic al Bisericii ortodoxe : „Toată chestiunea, îi scria el papei referitor la erezia lui Eutihie, n-are nevoie decît numai şi numai de hotărîrea voastră care poate restabili liniştea şi pacea. Astfel, erezia care s-a răspîndit şi tulburările ce vor urma vor fi pe deplin înlăturate, cu voia Domnului, prin sfîntul act, ceea ce va face inutilă convocarea, destul de complicată, a unui conciliu."[2]

După patriarhul Constantinopolului, să-l ascultăm pe eruditul episcop al Cirenei, Theodoret, pe care Biserica greacă l-a trecut în rîndul sfinţilor. „Dacă Pavel, îi scria el papei Leon, heraldul adevărului, trîmbiţaşul Sfîntului Duh, a trebuit să recurgă la Petru – noi, cei simpli şi neînsemnaţi, cu atît mai mult trebuie să cerem sprijin scaunului apostolic ca să obţinem vindecarea rănilor ce-au lovit Bisericile. Întîietatea e de partea voastră. Scaunul vostru e împodobit cu tot felul de prerogative dar, mai ales, cu acela al credinţei ; sfîntul apostol e un martor de netăgăduit cînd se adresează Bisericii de la Roma : – credinţa voastră e vestită în întreaga lume... – scaunul vostru e depozitul sedimentar al părinţilor şi doctorilor adevărului, Petru şi Pavel – luminînd sufletele credincioşilor. Acest cuplu sfînt şi de trei ori preafericit şi-a făcut apariţia în Răsărit, împrăştiindu-şi pretutindeni razele ; dar mai ales în Apus a vrut să aducă eliberarea şi de aici luminează acum întreaga lume. V-au luminat tronul şi asta e culmea fericirii.[3]

Eu n-am de aşteptat decît hotărîrea scaunului apostolic. Implor Sfinţia Voastră să-mi deschidă – mie, celui calomniat – Confesionalul dreptăţii : daţi numai poruncă şi vin într-un suflet să primesc doctrina Voastră."[4]

1. *Conciliorum amplissima collectio* (Mansi), vol. V, col. 1,349.
2. *Ibid.*, col. 1,356.
3. *Conciliorum collectio*, vol. VI, col. 36,37.
4. *Ibid.*, col. 40.

Nu erau cuvinte în van, fraze de retor pe care reprezentanţii ortodoxiei le adresau papei. Episcopii greci aveau motive întemeiate ca să recunoască autoritatea supremă a scaunului apostolic. „Furtul" de la Efes le-a demonstrat *ad oculos* ceea ce putea fi un conciliu ecumenic fără papă. Să reamintim împrejurările pline de învăţăminte ale acestui eveniment.

Începînd cu secolul IV, partea elenizată a Bisericii era marcată de rivalitatea şi veşnica luptă între două centre ierarhice : vechiul patriarhat al Alexandriei şi cel nou – de la Constantinopol. Etapele exterioare ale acestei lupte depindeau mai ales de poziţia pe care o avea curtea Bizanţului ; dacă vrem să ştim prin ce era hotărîtoare această poziţie a puterii laice în privinţa celor două centre bisericeşti din Răsărit, observăm un fapt remarcabil. S-ar putea crede *a priori* că Imperiul bizantin avea, din punct de vedere politic, de ales între trei linii de conduită : sau să susţină noul patriarhat de la Constantinopol drept propria sa creaţie, aflată tot timpul în mîinile sale şi neputînd nicicînd să aibă independenţă ; sau cezarismul bizantin, ca să nu fie nevoit să reprime tendinţele clericale şi să se elibereze de o prea strînsă şi stînjenitoare legătură, să prefere ca centrul guvernării ecleziastice să fie undeva cît mai departe, dar tot în sfera puterii sale ; în acest scop, cel mai nimerit ar fi să susţină patriarhatul Alexandriei care satisfăcea aceste două condiţii şi, în afară de asta, pentru a afla sprijin în privinţa primatului relativ (asupra Orientului) avea motivaţia tradiţională şi canonică ; sau, în sfîrşit, conducerea imperială să aleagă sistemul echilibrului acordînd protecţie cînd unuia, cînd celuilalt dintre scaunele rivale, potrivit împrejurărilor politice. În realitate, nu era nimic din toate astea. Ţinînd seama în mare măsură de incidentele individuale şi de raporturile strict personale, sîntem nevoiţi să recunoaştem că exista o raţiune generală determinînd conduita împăraţilor bizantini în lupta ierarhică din Răsărit ; însă aceasta era în afara celor trei considerente politice de care tocmai am pomenit. Dacă împăraţii schimbau raporturile lor cu cele două patriarhate, găsind sprijin cînd în unul, cînd în celălalt, aceste variaţii nu depindeau de principiul echilibrului : curtea bizantină îl susţinea tot timpul nu pe acela dintre cei doi ierarhi rivali care era cel mai inofensiv la un moment dat, ci pe acela care greşise din punct de vedere religios sau moral. Era de ajuns ca un patriarh, fie de la Constantinopol, fie din Alexandria, să fie eretic sau preot

nelegiuit pentru a-şi asigura multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, protecţia puternică a Imperiului. Dimpotrivă, un sfînt sau un susţinător al adevăratei credinţe, urcînd pe scaunul episcopal, în oraşul lui Alexandru sau în acela al lui Constantin, trebuia să fie pregătit dinainte să ţină piept duşmăniilor şi persecuţiilor imperiale şi chiar martirajului.

Această aplecare irezistibilă a conducerii bizantine către nedreptate, violenţă şi erezie şi antipatia neînvinsă faţă de cei mai demni reprezentanţi ai ierarhiei creştine s-au manifestat de timpurie. De-abia a recunoscut Imperiul religia creştină, că lumina ortodoxiei – Sfîntul Atanasie – e supus persecuţiilor. Întreaga domnie a lui Constanţiu, fiul lui Constantin cel Mare, e marcată de lupta împotriva gloriosului patriarh al Alexandriei, în timp ce episcopii eretici de la Constantinopol sînt protejaţi de Împărat. Ceea ce nu putea suporta Cezarul creştin nu era autoritatea scaunului alexandrin, ci virtutea celui ce-l ocupă. Cînd, o jumătate de secol mai tîrziu, rolurile s-au schimbat, cînd scaunul de la Constantinopol a fost ocupat de un mare sfînt – Ioan Hrisostomul – în vreme ce patriarhatul Alexandriei a căzut în mîinile unei persoane dintre cele mai demne de dispreţ, Teofil, acesta a fost favorizat de curtea Bizanţului, care a folosit toate mijloacele ca să-l ducă la pieire pe Hrisostom. Oare numai caracterul independent al marelui orator creştin să fi umbrit palatul imperial ? La puţin timp după aceea, Biserica de la Constantinopol a avut ca şef un spirit la fel de neînfrînt, un caracter la fel de independent – Nestorius ; dar fiindcă Nestorius, pe lîngă calităţile sale, o avea şi pe aceea de autor de erezii, a primit toate favorurile împăratului Teodosie al II-lea, care n-a precupeţit nimic ca să-l susţină în lupta sa împotriva noului patriarh al Alexandriei, Sfîntul Chiril, emul – dacă nu prin virtuţile personale, atunci prin zelul ortodox şi ştiinţa teologică – al marelui Atanasie. Vom vedea imediat de ce conducerea imperială n-a izbutit să-l păstreze pe ereticul Nestorius şi să-l piardă pe Sfîntul Chiril. – La puţin timp, rolurile s-au schimbat din nou : patriarhatul de la Constantinopol a avut în persoana Sfîntului Flavian un demn succesor al lui Ioan Hrisostomul, iar scaunul Alexandriei a fost ocupat de un nou Teofil – Dioscur, supranumit faraonul Egiptului. Sfîntul Flavian era un om blînd şi fără pretenţii ; Dioscur, mînjit de toate crimele, se făcea remarcat mai ales printr-o ambiţie nemăsurată şi printr-un spirit despotic căruia îi

datora porecla. Din punct de vedere politic, era evident că guvernarea imperială n-avea de ce să se teamă de Sfîntul Flavian, în vreme ce aspiraţiile dominatoare ale noului „faraon" trebuie să fi trezit o întemeiată neîncredere. Dar Sfîntul Flavian era ortodox ; iar Dioscur avea marele avantaj de a fi favorizat noua erezie monofizită. În această calitate a obţinut protecţia curţii Bizanţului[1] ; sub auspiciile sale a fost convocat un conciliu ecumenic pentru a conferi cauzei sale o autoritate legală. Dioscur avea totul de partea lui : sprijinul grupării laice, un cler bine organizat pe care l-a adus cu el din Egipt şi care-i era devotat orbeşte, o mulţime de călugări eretici, o parte considerabilă a clerului din alte patriarhate şi, în sfîrşit, laşitatea majorităţii episcopilor ortodocşi ce n-au izbutit să reziste făţiş în faţa unei greşeli cînd aceasta a fost protejată de „sfînta majestate a divinului August". Sfîntul Flavian era condamnat dinainte şi, odată cu el, însăşi ortodoxia trebuia să piară din întreaga Biserică răsăriteană – dacă aceasta era lăsată de capul ei. Dar a existat o putere religioasă şi morală de care „faraonii" şi Împăraţii au fost nevoiţi să ţină seama. Dacă în lupta dintre cele două patriarhate din Răsărit curtea bizantină a ţinut întotdeauna partea celui vinovat şi a celui eretic, cauza dreptăţii şi a adevăratei credinţe – reprezentată de Alexandria sau de Constantinopol – şi-a găsit mereu un solid sprijin în scaunul apostolic de la Roma. Contrastul e cu totul izbitor. Împăratul Constanţiu îl persecută neîncetat pe Sfîntul Atanasie ; papa Iulius îl susţine şi-i ia apărarea în faţa întregului Răsărit. Papa Inocenţiu protestează energic împotriva persecuţiei Sfîntului Ioan Hrisostomul şi, după moartea lui, are iniţiativa reabilitării memoriei acestuia în sînul Bisericii. Papa Celestin îi dă tot sprijinul autorităţii sale Sfîntului Chiril în lupta plină de cutezanţă a acestuia împotriva ereziei lui Nestorius, protejată de partea laică ; nu ne îndoim că fără ajutorul scaunului apostolic patriarhul alexandrin, oricît de energic ar fi fost, n-ar fi putut învinge forţele reunite ale puterii imperiale şi ale celei mai mari părţi a clerului grec. Acest contrast între acţiunea Imperiului şi aceea a papalităţii poate fi observat şi mai încolo,

1. Faptul cel mai curios care confirmă în mod strălucit teza noastră (asupra predilecţiei împăraţilor bizantini faţă de erezie *ca atare*) e că acelaşi împărat, Teodosie al II-lea, care a susţinut erezia nestoriană condamnată în ciuda lui de către Biserică, a devenit apoi protectorul zelos al lui Eutihie şi Dioscur reprezentînd părerea diametral opusă, dar tot eretică, faţă de - estorianism.

de-a lungul istoriei tuturor ereziilor orientale care nu numai că au fost tot timpul favorizate, dar uneori au fost chiar inventate de împăraţi (erezia monotelită a împăratului Heraclius, erezia iconoclastă a lui Leon Isaurianul). Dar să ne oprim la secolul V, la lupta dintre cele două patriarhate şi la povestea plină de învăţăminte a „furtului" de la Efes.

Se ştia deci, printr-o experienţă reiterată, că în disputele dintre cei doi conducători ierarhi ai Răsăritului, papa din Apus n-avea preferinţe şi păreri preconcepute, sprijinul său fiind tot timpul pus în slujba cauzei dreptăţii şi a adevărului. Astfel, tiranul şi ereticul Dioscur nu putea cere ajutor de la Roma ca şi predecesorul său, Sfîntul Chiril. Planul lui Dioscur era acela de a obţine primatul puterii în întreaga Biserică răsăriteană prin condamnarea Sfîntului Flavian şi prin victoria grupării egiptene, mai mult sau mai puţin monofizite, al cărei şef era chiar el, Dioscur. Neputînd nădăjdui în consimţămîntul papei pentru realizarea unui asemenea plan, a luat hotărîrea să-şi atingă scopul fără ajutorul papei sau chiar opunîndu-se acestuia.

În anul 449, un conciliu ecumenic s-a reunit la Efes unde era reprezentată întreaga Biserică răsăriteană. Au luat parte şi emisarii Sfîntului papă Leon, dar nu le-a fost îngăduit să prezideze conciliul. Protejat de ofiţerii imperiali, înconjurat de episcopii egipteni şi de o mulţime de clerici înarmaţi cu ciomege, Dioscur trona ca un rege în mijlocul curţii sale. Episcopii grupării ortodoxe, de frică, nu spuneau nimic. „Toţi – citim în *Mineiele* ruseşti (viaţa Sfîntului Flavian) – toţi îndrăgeau mai mult întunericul decît lumina şi preferau minciuna în locul adevărului, rîvnind să placă mai degrabă regelui de pe pămînt decît celui din ceruri." Sfîntul Flavian a fost supus unei judecăţi derizorii. Cîţiva episcopi s-au aruncat la picioarele lui Dioscur cerşindu-i mila faţă de cel acuzat. Au fost maltrataţi de către egiptenii care strigau din toate puterile : *Să fie tăiaţi în două cei ce-l separă pe Hristos* ! Episcopilor ortodocşi le-au fost împărţite tăbliţe pe care nu era nimic scris şi pe care erau siliţi să-şi pună semnătura. Ştiau prea bine că avea să fie consemnată o formulă eretică. Majoritatea a semnat fără să protesteze. Cîţiva au vrut să adauge nişte clauze restrictive, dar clericii egipteni le-au smuls cu forţa tăbliţele, fărîmîndu-le degetele cu lovituri de ciomege. În cele din urmă, Dioscur s-a ridicat şi a rostit în numele conciliului decizia de condamnare a lui Flavian,

care a fost destituit, excomunicat şi predat grupării laice. Flavian a vrut să protesteze, însă clericii lui Dioscur s-au aruncat asupra lui şi l-au maltratat în asemenea hal, încît, peste două zile, acesta şi-a dat duhul.

Unde e Biserica infailibilă şi inviolabilă a lui Hristos dacă nedreptatea, violenţa şi greşeala au triumfat în cadrul unui conciliu ecumenic ? Biserica a fost acolo şi şi-a făcut simţită prezenţa. În clipa cînd Sfîntul Flavian era ucis de brutalităţile slujitorilor lui Dioscur, cînd episcopii eretici ovaţionau zgomotos triumful şefului lor, în prezenţa episcopilor ortodocşi care, de frică, tăceau mîlc – Ilarie – diacon al Bisericii romane, a strigat : „*Contradicitur* !"[1] În clipa aceea, Biserica Domnului n-a fost reprezentată de mulţimea îngrozită şi tăcută a ortodocşilor răsăriteni. Întreaga putere veşnică a Bisericii era concentrată, pentru lumea creştină orientală, în acest banal termen juridic rostit de diaconul roman : *contradicitur*. Există la noi obiceiul de a reproşa Bisericii apusene caracterul ei eminamente juridic şi legalist. Fără îndoială, principiile şi formulele dreptului roman nu sînt recunoscute în Împărăţia Domnului. Însă „furtul" de la Efes dădea dreptate justiţiei latine. *Contradicitur* era principiul opus faptului, dreptul opus forţei brutale, era tăria de caracter în faţa crimei triumfătoare a unora şi a laşităţii altora – într-un cuvînt, era Piatra neclintită a Bisericii în faţa porţilor iadului.

Asasinii patriarhului Constantinopolului n-au îndrăznit să se atingă de diaconul Bisericii romane. Într-un interval de numai doi ani, *contradicitur* a făcut ca „prea sfîntul conciliu ecumenic de la Efes" să se preschimbe în „furtul" de la Efes, asasinul cu mitră să fie detronat, victima să fie canonizată şi să se reunească, prezidat de emisarii romani, adevăratul conciliu ecumenic din Calcedonia.

1. *Conciliorum collectio* (Mansi), VI, 908.

CAPITOLUL XIV

CONCILIUL DIN CALCEDONIA. CONCLUZIA CELEI DE-A DOUA CĂRŢI

Puterea centrală a Bisericii universale e temelia neclintită a justiţiei sociale, pentru că e exponentul infailibil al adevărului religios. Papa Leon avea nu numai de restabilit în Orientul creştin ordinea morală tulburată de actele criminale ale patriarhului alexandrin, ci şi de a-i întări pe fraţii din Răsărit în adevărata credinţă ameninţată de erezia monofizită. Era vorba de adevărul specific creştinismului, de adevărul Omului-Dumnezeu. Susţinînd că Iisus Hristos, după întrupare, e în mod exclusiv Dumnezeu, umanitatea lui fiind complet absorbită de divinitate, monofiziţii voiau să se întoarcă, fără poate să bănuiască, la *Dumnezeul neom* al păgînilor răsăriteni, la acel Dumnezeu ce înghite orice creatură şi care nu e decît un hău de nepătruns pentru spiritul omenesc. În fond, era vorba de negarea disimulată a revelaţiei şi a veşnicei întrupări. Dar tocmai fiindcă era o negare *disimulată*, la adăpostul puternicei autorităţi teologice a Sfîntului Chiril (care, insistînd împotriva lui Nestorius asupra unităţii de persoană a lui Iisus Hristos, lăsase să-i scape în scris o formulă inexactă : Μία φὺσις ταῦ Θεοῦ Λογοῦ σεσαρχομένη – Natura unică a Verbului Dumnezeu, întrupată), era necesar să se confere adevărului umanităţii divine o nouă formulă, clară şi definitivă. Toată lumea ortodoxă aştepta această formulă de la urmaşul Sfîntului Petru. Însuşi papa Leon era marcat de importanţa chestiunii. „Mîntuitorul seminţiei oamenilor, Iisus Hristos, spunea el, instaurînd credinţa ce-i cheamă pe nelegiuiţi la ceasul judecăţii, iar celor morţi le dă viaţă, făcea să pătrundă în spiritul ucenicilor Săi sfaturile doctrinei Sale şi minunile înfăptuirilor Sale, pentru ca tot El să fie recunoscut drept unicul Fiu al lui Dumnezeu şi Fiul Omului. Căci una din aceste convingeri, fără cealaltă, nu slujea mîntuirii, la fel de primejdios fiind să-l crezi pe Iisus Hristos numai Dumnezeu, nu şi

om, sau numai om, nu şi Dumnezeu (în primul caz fiind inaccesibil imperfecţiunii noastre, în celălalt, neputincios mîntuirii noastre). Trebuiau recunoscute şi una şi cealaltă, căci aşa cum adevărata umanitate era imanentă lui Dumnezeu, la fel adevărata divinitate era imanentă Omului. Deci pentru a-şi dovedi natura salvatoare (*saluberrimam*), Domnul i-a întrebat pe ucenici ; iar Apostolul Petru, prin revelaţia Duhului Tatălui, ridicîndu-se deasupra corporalului şi dincolo de omenesc, l-a văzut cu ochii minţii pe Fiul lui Dumnezeu cel viu şi a mărturisit gloria Divinităţii, căci a zărit şi altceva decît substanţa de carne şi sînge. I-a plăcut atît de mult perfecţiunea acestei credinţe încît, socotindu-se preafericit, a dobîndit sfînta autoritate a pietrei prin care Biserica întemeiată să poată birui porţile iadului şi legile morţii. De aceea, la judecata tuturor, nimic nu va fi confirmat în cer decît ceea ce s-a stabilit prin intermediul lui Petru."[1]

Recunoscînd că principala atribuţie a autorităţii ecleziastice – aceea de a afirma şi a stabili adevărul creştin – e veşnică în scaunul Sfîntului Petru pe care stătea, Leon era convins că datoria sa era să opună noii erezii extinderea confesiunii apostolice. Scriind lui Flavian celebra epistolă dogmatică, se credea tălmăcitorul inspirat al prinţului apostolilor ; întregul Răsărit ortodox îl socotea astfel. În *limonariul*[2] Sfîntului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (în secolul VII), se află următoarea legendă : „Cînd Sfîntul Leon şi-a scris epistola către Sfîntul Flavian, episcopul Constantinopolului, împotriva nelegiuiţilor Eutihie şi Nestorius, a pus-o pe mormîntul apostolului Petru implorîndu-l pe acesta, prin rugăciuni, priveghi şi posturi : «Dacă în calitate de om am făcut vreo greşeală, adaugă ceea ce lipseşte din scrisoarea mea şi taie ceea ce e prea mult, tu, căruia Mîntuitorul, Stăpînul şi Domnul nostru Iisus Hristos ţi-a încredinţat scaunul acesta şi întreaga Biserică.» După ce s-au scurs 40 de zile, apostolul i s-a arătat în timpul rugăciunii spunîndu-i : Am citit şi-am îndreptat. Ridicîndu-şi epistola de pe mormîntul preafericitului Petru, Leon o deschise şi o văzu corectată de mîna apostolului."[3]

Această epistolă, cu adevărat demnă de un asemenea corector, stabilea cu precizie şi cu vigoare admirabile adevărul celor două

1. *S. Leonis magni opera* (Migne), vol. I, col. 309.
2. Un fel de crestomaţie de povestiri edificatoare.
3. A se vedea în *Mineiele ruseşti* viaţa sfîntului papă Leon.

naturi în persoana unică a lui Hristos făcînd de-acum încolo imposibile cele două greşeli contrarii – a lui Nestorius şi a lui Eutihie – în cadrul Bisericii. Epistola Sfîntului Leon n-a fost citită la Efes, ceea ce a constituit principala cauză a casării, invocată împotriva decretelor falsului conciliu. Dioscur, care a putut constrînge întreaga adunare generală a episcopilor din Răsărit să-l condamne pe Sfîntul Flavian şi să adere la o formulă eretică, a întîmpinat o rezistenţă neaşteptată cînd a îndrăznit să se opună făţiş papei. Acesta, informat de emisarii săi de ceea ce s-a întîmplat la Efes, a reunit de îndată un conciliu de episcopi latini la Roma şi, cu aprobarea lor unanimă, l-a condamnat şi destituit pe Dioscur. „Faraonul" care s-a întors triumfător la Alexandria a încercat să-l tragă pe sfoară pe papă ; însă a fost nevoit să-şi dea seama curînd că nu avea de-a face cu pretenţii zadarnice, ci cu o putere spirituală vie ce-a pătruns pretutindeni în conştiinţele creştinilor. Trufia şi îndrăzneala uzurpatorului ecleziastic s-au spulberat în faţa Pietrei Bisericii : folosind toate mijloacele violente ce-l caracterizau, n-a reuşit decît să silească *zece* episcopi egipteni să-l condamne pe papă[1]. Chiar şi în Răsărit, lumea considera această ofensă neputincioasă drept act de nebunie care avea să se sfîrşească prin pierderea „faraonului" egiptean.

Apărătorul celor două erezii opuse, protectorul lui Nestorius şi al lui Dioscur, împăratul Teodosie al II-lea, tocmai murise. Cu domnia Pulcheriei şi a soţului acesteia, Marcion, a început o perioadă foarte scurtă, în timpul căreia, după cît se pare din convingere religioasă, conducerea imperială s-a pus în slujba unei cauze benefice. Era de ajuns pentru ca în Răsărit episcopii ortodocşi să capete curaj şi să fie atraşi la ortodoxie (religie recunoscută de noul împărat) toţi cei care n-au aderat la erezie decît ca să fie pe placul predecesorului. Însă chiar împăratul ortodox nu se prea încredea în aceşti episcopi nestatornici. Pentru el, suprema autoritate în materie de credinţă o avea papa. „În ceea ce priveşte religia catolică şi credinţa creştinilor, citim în scrisoarea imperială către Sfîntul Leon, am găsit de cuviinţă să ne adresăm mai întîi *sfinţiei tale, care e inspectorul şi mai marele credinţei divine* (τὴντε σὴν ἁγιωσύνην ἐπισκοπεύουσαν καὶ ἀρχοῦσαν τῆς θείας πιστέως)[2]. Prin autoritatea papei (σοῦ αὐθεντοῦντος)

1. *Conciliorum collectio*, (Mansi), VI, 510.
2. *Ibid.*, 93.

viitorul conciliu trebuie, în gîndirea împăratului, să îndepărteze de Biserică orice greşeală nelegiuită şi să instaureze deplina armonie între episcopii de credinţă catolică."[1] Într-o altă scrisoare ce urmează celei dintîi, împăratul afirmă din nou că acest conciliu va trebui să recunoască pentru întregul Răsărit ceea ce papa a decretat la Roma[2]. Împărăteasa Pulcheria a ţinut isonul, asigurîndu-l pe papă că acest conciliu „va defini confesiunea catolică impusă de credinţa şi cucernicia creştine, *prin autoritatea voastră* (σοῦ αὐθεντοῦντος)."[3]

Cînd s-a reunit conciliul ecumenic de la Calcedonia (451), prezidat de emisarii romani, primul dintre ei, episcopul Paschasinus, s-a ridicat şi a spus : „Avem dispoziţii de la preafericitul episcop apostolic de la Roma, *care e mai marele tuturor Bisericilor* şi ne-a prescris să nu-l admitem pe Dioscur în rîndul conciliului."[4] Cel de-al doilea emisar, Lucentie, spuse că Dioscur fusese deja condamnat pentru că a uzurpat dreptul la judecată şi pentru că a convocat un conciliu fără aprobarea scaunului apostolic, ceea ce nu se mai întîmplase pînă atunci, fiind interzis (ὅπερ οὐδέποτε γέγονεν οὐδε ἔξον γενέσθαι)[5]. După îndelungate discuţii, reprezentanţii împăratului au admis ca Dioscur să nu facă parte din adunare ca membru al conciliului, ci să apară în calitate de acuzat, pentru că după condamnarea sa de către papă şi-a atras acuzaţiile noilor conducători[6].

Judecata a fost precedată de lectura epistolei dogmatice a papei pe care toţi episcopii ortodocşi au ovaţionat-o strigînd : *A vorbit Petru prin gura lui Leon* ![7] În următoarea şedinţă, mai mulţi clerici din Biserica din Alexandria au prezentat o cerere adresată „prea sfîntului şi iubit de Dumnezeu arhiepiscopul universal şi patriarhul marii Rome, Leon, şi sfîntului conciliu ecumenic din Calcedonia". Era un act de acuzare împotriva lui Dioscur care – spuneau reclamanţii – „după ce-a recunoscut erezia la un conciliu de tîlhari şi l-a ucis pe Sfîntul Flavian, a încercat o crimă şi mai mare – excomunicarea preasfîntului şi sfinţitului scaun apostolic de la

1. *Conciliorum collectio*, (Mansi), *Ibid.*
2. *Ibid.*, 100.
3. *Ibid.*, 101.
4. *Ibid.*, 580,1.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 645.
7. *Ibid.*, 972.

Roma".[1] Conciliul n-a găsit de cuviinţă să judece din nou un episcop pe care l-a judecat deja papa şi a propus emisarilor romani să pronunţe sentinţa împotriva lui Dioscur[2] ; au făcut-o în termenii următori (după ce s-au enumerat toate crimele patriarhului alexandrin) : „Preasfîntul şi preafericitul episcop al măreţei şi străvechii Rome, *prin noi şi prin sfîntul conciliu de faţă*, împreună cu de trei ori preafericitul şi gloriosul apostol Petru, care e piatra şi temelia Bisericii catolice şi baza credinţei ortodoxe, i-a retras aşa numitului Dioscur rangul episcopal şi orice demnitate sacerdotală."[3]

Recunoaşterea solemnă a autorităţii supreme a papei la Conciliul din Calcedonia a fost încununată de epistola episcopilor din Răsărit către Leon, în care-i atribuiau acestuia meritul a tot ceea ce s-a înfăptuit la acest conciliu : „Prin vicarii tăi, tu ai fost acela care ai îndrumat şi condus (ἡγεμονέυες) mulţimea de părinţi, aşa cum capul comandă membrelor (ῶς κεφάλη μελῶν) – arătîndu-le sensul adevărat al dogmei."[4]

Pentru a respinge, precum o uzurpare sau o greşeală, primatul puterii şi autoritatea doctrinală a Scaunului roman, nu e de ajuns, după cum vedem, să-l declari uzurpator şi eretic pe unul ca Sfîntul Leon cel Mare : mai trebuie acuzate de erezie conciliul ecumenic din Calcedonia şi întreaga Biserică ortodoxă din secolul V. Iată care e concluzia evidentă desprinsă din autenticele mărturii pe care tocmai le-am citit.

1. *Conciliorum collectio* (Mansi) *Ibid.*, 1,005,9.
2. *Ibid.*, 1,045.
3. *Ibid.*, 1,048.
4. *Ibid.*, 148.

CARTEA A TREIA

PRINCIPIUL SFINTEI TREIMI ŞI APLICAREA LUI SOCIALĂ

CAPITOLUL I

SFÎNTA TREIME DEDUSĂ RAŢIONAL DIN IDEEA FIINŢEI

Adevărata Biserică – templu, corp şi Mireasă mistică a Domnului – e una singură ca şi Dumnezeu. Dar există unitate şi unitate. Există unitate negativă, solitară şi sterilă, care se limitează la excluderea oricărei pluralităţi. E o simplă negaţie, presupunînd logic ceea ce neagă şi manifestîndu-se ca un început, oprit în mod arbitrar, al unui număr nedeterminat. Nimic nu ne împiedică să admitem mai multe unităţi simple, absolut egale între ele, şi să le multiplicăm după aceea la infinit. Dacă germanii numesc pe bună dreptate un astfel de *proces* „infinit rău" (*die schlechte Unendlichkeit*[1]), simpla unitate, ce-i este principiu, poate fi desemnată drept *unitate rea*. Însă există adevărata unitate ce nu se opune pluralităţii, ce nu o exclude, dar care, în stăpînirea calmă a propriei sale superiorităţi, îşi domină contrariul, supunîndu-l legilor sale. Unitatea rea e vid şi neant ; aceea adevărată e fiinţa *unică*, ce conţine *totul* în sine. Această unitate pozitivă şi prolifică, rămînînd mereu ceea ce este, deasupra oricărei realităţi limitate şi multiple, conţine în sine, determină şi e expresia forţelor vii, a cauzelor identice şi a diferitelor calităţi a tot ceea ce există. Odată cu recunoaşte-

1. În germană, *Schlecht* (rău) şi *schlicht* (simplu) sînt în fond unul şi acelaşi termen, ceea ce i-a dat lui Hegel prilejul calamburului său care s-a impus în filosofia germană. În rest, Aristotel înfăţişase aceeaşi idee, fără jocul de cuvinte.

rea acestei unităţi desăvîrşite care conţine totul, începe *credinţa* creştinilor : *in unum Deum Patrem Omnipotentem*[1] (παντοκράτορα).

Caracterul de unitate pozitivă (*uni-totalitate* sau *uni-plenitudine*) e propriu a tot ceea ce este sau trebuie să fie absolut în felul lui. Astfela e în sine Dumnezeu atotputernic, astfel e, la modul ideal, raţiunea omenească putînd pricepe orice, astfel trebuie să fie adevărata Biserică universală, adică reunind în unitatea ei vie omenirea şi lumea întreagă.

Adevărul e unul singur în sensul că nu pot exista două adevăruri absolut independente unul de celălalt şi, mai ales, opuse unul altuia. Dar în virtutea aceleiaşi unităţi, adevărul unic neputînd conţine în sine nimic mărginit, arbitrar şi exclusiv, neputînd fi parţial şi părtinitor, trebuie să adune într-un sistem logic cauzele a tot ceea ce există, trebuie să fie suficient în explicarea lor. La fel, adevărata Biserică e una singură, în sensul că nu pot exista două veritabile Biserici independente una de cealaltă şi, mai ales, aflate în conflict una cu cealaltă. Astfel, ca *unică* organizare a vieţii divino-umane, adevărata Biserică trebuie să îmbrăţişeze, într-un sistem real, întreaga totalitate a existenţei noastre, trebuie să stabilească toate îndatoririle, să sufere la adevăratele nevoi, să răspundă la toate aspiraţiile umane.

Adevărata unitate a Bisericii e reprezentată de monarhia eclezi-astică. Dar fiindcă Biserica, fiind una, trebuie să fie universală, adică să îmbrăţişeze totul într-o ordine stabilită, monarhia eclezi-astică nu poate rămîne sterilă, ci trebuie să dea naştere tuturor puterilor constitutive ale vieţii sociale complete. Dacă monarhia lui Petru, considerată ca atare, e o reflectare a unităţii divine şi, în acelaşi timp, o bază reală şi vitală pentru unificarea treptată a omenirii, la fel vom vedea, în dezvoltarea ulterioară a puterilor sociale ale creştinătăţii, nu numai reflectarea prolificităţii imanente a lui Dumnezeu, ci şi un mijloc real pentru a apropia totalitatea existenţei omeneşti de totalitatea vieţii divine.

Atunci cînd spunem despre o fiinţă că ea există, îi atribuim în mod necesar o unitate, o dualitate şi o trinitate. E unitate fiindcă e vorba de o fiinţă. E dualitate pentru că nu putem susţine că o fiinţă există fără a susţine, în acelaşi timp, că ea reprezintă ceva, că are o obiectivitate determinată. Cele două categorii fundamentale ale

1. Într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul (lat.).

oricărei ființe sînt deci : existența acesteia ca persoană reală și esența ei obiectivă sau ideea sa (rațiunea sa de a fi). În sfîrșit, în ființa vie există și o trinitate : persoana este legată în trei feluri diferite de obiectivitatea care-i aparține cu precădere ; în primul rînd, îi este caracteristică prin însuși faptul existenței sale, ca realitate în sine, ca substanță a sa interioară ; apoi, îi e caracteristică în *acțiunea* ei proprie care e, în mod necesar, manifestarea acestei substanțe ; în al treilea rînd, îi e caracteristică în sentimentul sau *plăcerea* ființei și a acțiunii sale, în acea reîntoarcere asupra ființei ce provine din existența manifestată prin acțiune. Prezența, dacă nu simultană, măcar succesivă a celor trei moduri de existență, e absolut necesară pentru crearea unei ființe vii. Căci dacă propria acțiune și sentimentul presupun existența reală a persoanei, la fel de sigur e că o realitate lipsită cu desăvîrșire de facultatea de a acționa și a simți nu va alcătui o ființă vie, ci un lucru inert, fără viață.

E incontestabil faptul că aceste trei moduri de a fi pe care tocmai le-am înșirat au în ele însele un caracter cu totul concret. Fiindcă persoana care există cu adevărat e mai mult decît o ființă dotată cu rațiune, după cum persoana ce acționează și simte e mai mult decît o materie pasivă sau o forță oarbă. Însă în plan natural, la toate ființele create, modurile constitutive ale existenței complete nu se găsesc niciodată în starea lor pură : sînt inseparabile de anumite limite și de anumite negații care le știrbesc caracterul pozitiv. Într-adevăr, dacă ființa vie, creată, are o existență reală, aceasta nu-i aparține niciodată ca un fapt absolut și primordial ; realitatea sa depinde de o cauză exterioară, nu există în sine. La fel, acțiunea ființei create nu e niciodată manifestarea pură, simplă și unică a ființei sale interioare, ci e în mod necesar determinată de concursul de împrejurări și de influența motivelor exterioare sau cel puțin complicată de posibilitatea ideală a unei alte manifestări. În sfîrșit, sentimentul sinelui în ființa creată, provenind dintr-o existență întîmplătoare și dintr-o activitate cauzată exterior nu depinde de ființa respectivă, nici în privința calității, nici în aceea a cantității sau duratei sale. Astfel, ființa finită care nu există primordial *în sine* și care nu acționează doar *prin sine*, nu poate să se întoarcă *la sine*, ci are întotdeauna nevoie de un adaos exterior.

Cu alte cuvinte, existența finită nu-și are rațiunea de a fi în ea însăși ; pentru a justifica sau explica definitiv faptul de a exista,

trebuie legat de ființa absolută sau Dumnezeu. Susținînd că există, trebuie în mod necesar să-i atribuim cele trei moduri constitutive ale ființei complete. De vreme ce existența reală, acțiunea și plăcerea sînt atribute pozitive în ele însele, nu pot lipsi ființei absolute. Însă nu în felul unei ființe raționale, ci ca o realitate ; dacă e o realitate, nu e una moartă, ci o ființa care se manifestă prin propria sa acțiune ; dacă acționează, nu o face ca o forță oarbă, ci avînd conștiința sinelui, simțindu-și ființa, bucurîndu-se că se poate manifesta. Lipsit de aceste atribute, El nu ar mai fi Dumnezeu, ci o natură inferioară, mai neînsemnată decît omul. Dar potrivit aceleiași rațiuni că Dumnezeu este Dumnezeu, adică ființa absolută și supremă, nu trebuie să-i atribuim cele trei moduri constitutive ale existenței complete decît în ceea ce au ele esențial și pozitiv, înlăturînd orice idee ce nu provine din însăși noțiunea ființei, ci depinde numai de condiția ființei accidentale. Astfel, existența reală ce aparține lui Dumnezeu, neputîndu-i veni din nici o cauză exterioară, e un fapt primordial și ireductibil. Dumnezeu există în sine și prin sine ; realitatea pe care o are este, în primul rînd, una pur interioară, e o substanță absolută. La fel, acțiunea proprie sau manifestarea esențială a lui Dumnezeu, neputînd fi nici determinată nici complicată de vreo cauză străină, nu e decît *recreare* pură și desăvîrșită (absolut adecvată) a propriei ființe, a substanței unice. Această recreare nu poate fi nici o nouă creație, nici o parte din substanța divină : nu poate fi creată pentru că există de cînd lumea și nu poate fi parte pentru că nu e ceva material, ci prezentul etern în stare pură. Conținîndu-l în sine, Dumnezeu îl manifestă pentru sine, reproducîndu-se într-un act pur interior. Prin acest act ajunge la plăcerea propriei ființe, adică a substanței absolute, care nu numai că există, dar se și manifestă.

Astfel, existența completă a lui Dumnezeu nu-l determină să iasă din sine, nu-l pune în nici un raport exterior : e perfectă în ea însăși și nu are nevoie de existența a ceva în afara ei.

În cele trei moduri constitutive ale ființei sale, Dumnezeu se raportează numai la propria substanță. 1) O conține *în sine*, în primul fapt (*faptul* absolut). 2) O conține *pentru sine*, manifestînd-o sau creînd-o de la sine în cel de-al doilea fapt (*acțiunea* absolută). 3) O conține în reîntoarcerea asupra propriei ființe, prin cel de-al treilea fapt, unitatea desăvîrșită a ființei și a manifestării sale (*plăcerea* absolută). Nu se poate bucura de ea fără să se

manifeste şi nu poate să se manifeste fără să o conţină în sine. Astfel, cele trei fapte, cele trei stări sau cele trei raporturi (în cazul acesta, termenii coincid), indisolubil legate între ele, sînt expresii diferite dar identice ale Divinităţii. Manifestîndu-şi substanţa interioară sau reproducîndu-se prin El Însuşi, Dumnezeu n-are nici un intermediar şi nu e supus nici unei acţiuni externe care ar putea să-i afecteze reproducerea sau să o facă incompletă. Aşadar, produsul este egal cu producătorul în toate, cu excepţia raportului însuşi că unul e producător, iar celălalt produs. Aşa cum orice recreare conţine Divinitatea, la fel şi plăcerea ce-şi are originea în ea o conţine. Fiindcă nu depinde de nici o condiţie exterioară, această plăcere nu poate fi o stare accidentală *inadecvată* fiinţei absolute a lui Dumnezeu ; ea este rezultatul direct şi complet al existenţei şi acţiunii divine. *În calitate de creator de plăcere, Dumnezeu ca producător şi produs îşi are originea în Sine.* Fiindcă cel de-al treilea termen (Cel ce purcede din sine) nu e cauzat decît de primii doi, absolut identici, este la fel de identic cu excepţia raportului însuşi care face ca el să provină din ei şi nu viceversa.

Pentru că cele trei acte nu sînt părţi separate ale substanţei absolute, nu pot fi nici etapele succesive ale existenţei divine. Dacă ideea de *parte* presupune spaţiul, ideea de *etapă* presupune timpul. Îndepărtînd cele două forme de natura creată, trebuie să spunem că substanţa absolută e conţinută în cele trei moduri ale existenţei divine, nu numai nefragmentat, dar şi fără înşiruire. Or, aceasta presupune în unitatea absolută a substanţei divine trei subiecte relative sau trei ipostaze. Într-adevăr, dacă cele trei moduri ale existenţei absolute ar putea fi *înşiruite*, atunci unul singur ar fi de ajuns, o singură ipostază ar putea să se afle succesiv în cele trei raporturi diferite cu substanţa sa. Neputîndu-se schimba în timp, fiinţa absolută nu cunoaşte evoluţie succesivă ; cele trei moduri constitutive ale existenţei complete trebuie să fie în El simultane şi *veşnice*. Pe de altă parte, e de la sine înţeles că una şi aceeaşi fiinţă (ipostază) nu se poate afirma *totodată* ca non-manifestată, ca manifestată şi ca provenind din manifestarea ei. Este deci necesar să admitem că fiecare din modurile existenţei divine este tot timpul reprezentat printr-o persoană relativă diferită ; că e veşnic ipostaziat şi că, prin urmare, în Dumnezeu coexistă trei ipostaze eterne. Această necesitate mai poate fi înfăţişată şi din alt punct de vedere. Pentru că, în primul mod al existenţei sale,

Dumnezeu, ca non-produs şi non-manifestat (dar reproducîndu-se şi manifestîndu-se), e o fiinţă sau o ipostază şi pentru că cel de-al doilea mod al existenţei divine (Dumnezeu născut sau manifestat) e perfect identic cu primul, cu excepţia diferenţei specifice a raportului lor subînţeles, e necesar ca cel de-al doilea să fie ca şi primul, o ipostază. Singura diferenţă relativă ce le deosebeşte nu depinde de noţiunea de ipostază, ci de noţiunea de a produce şi de a fi produs. Astfel, dacă unul e o ipostază creatoare, celălalt, o ipostază creată. Acelaşi raţionament e absolut aplicabil celui de-al treilea mod al existenţei divine care provine din primele două, atît timp cît Dumnezeu, prin manifestarea sa produsă, se întoarce în sine în deplina desfătare a fiinţei sale manifestate. Îndepărtînd din acest ultim raport ideea de timp şi imaginea unui proces succesiv, ajungem să admitem o a treia ipostază veşnică, la fel ca celelalte, ce purcede din ele ca dintr-o unitate şi sinteză definitivă, formînd cercul vieţii divine. Bucuria întru Dumnezeu (Dumnezeu ca desfătare) nu poate fi decît identică acţiunii şi realităţii sale primordiale ; dacă acestea sînt ipostaze diferite şi desfătarea va fi la fel.

Treimea ipostazelor sau a fiinţelor în unitatea substanţei absolute e un adevăr care ne-a fost dat de revelaţia divină şi de doctrina infailibilă a Bisericii. Am văzut cum acest adevăr se impune raţiunii şi poate fi logic dedus de îndată ce admitem că Dumnezeu *există* în sensul concret şi deplin al cuvîntului. Revelaţia divină nu ne-a făcut cunoscut numai că există trei ipostaze în Dumnezeu, dar le-a şi atribuit nume specifice ; nu avem decît să completăm argumentul precedent ca să arătăm că aceste nume nu sînt arbitrare, ci sînt răspunsul perfect al însăşi ideii trinitare.

CAPITOLUL II

CELE TREI IPOSTAZE DIVINE. SENSUL PROPRIU AL NUMELOR LOR

Dumnezeu are o existenţă concretă şi completă, El este Dumnezeu cel viu. Viaţa înseamnă reproducere. Recrearea sau reproducerea este cauzalitatea *prin excelenţă*, acţiunea specifică a unei fiinţe complete şi vii. În această cauzalitate perfectă, cauza producătoare trebuie în primul rînd *să conţină în sine* produsul sau efectul său pentru că, dacă acesta nu există în sine, n-ar putea fi vorba decît de o cauză întîmplătoare şi nu de una adevărată. Această primă etapă a vieţii absolute, cînd efectul concret pare că e absorbit în unitatea cauzei primordiale, nu e decît ipoteza necesară a celeilalte – cauza producerii prezente, cînd producătorul se deosebeşte *actu* de produsul său, prin crearea lui efectivă. E de la sine înţeles că produsul imediat al fiinţei absolute, neputînd avea nici o cauză secundară sau participativă care ar fi viciat puritatea acţiunii producătoare, este recrearea cu totul similară cauzei dintîi. Astfel, veşnicul proces al vieţii divine nu se poate opri la cel de-al doilea termen, la diferenţierea sau la dedublarea fiinţei absolute ca producător şi produs. Egalitatea şi identitatea substanţei lor fac ca manifestarea diferenţei lor actuale şi relative (în actul recreării) să ducă la o nouă manifestare a unităţii lor. Această unitate nu e o simplă repetare a unităţii primordiale în care cauza absolută închide şi absoarbe în sine efectul. Pentru că acesta s-a manifestat şi este identic cu producătorul, ambele fenomene trebuie să fie într-un raport de *reciprocitate*. Fiindcă aceasta nu există în actul generării (unde cel ce naşte nu e născut şi viceversa), se impune un nou act determinat deopotrivă de cauza dintîi şi de produsul ei consubstanţial. Pentru că este vorba de un raport esenţial cu Fiinţa divină, noul act nu poate fi întîmplător sau o stare trecătoare, ci e hotărît

dintotdeauna sau ipostaziat într-o a treia ființă ce purcede din primele două și alcătuiesc împreună o unitate prezentă și vie în aceeași substanță absolută.

După aceste explicații, o să ne vină ușor să ne dăm seama că numele de Tată, Fiu și Sfîntul Duh atribuite celor trei ipostaze ale ființei absolute, departe de a fi simple metafore, își găsesc în Treimea divină aplicarea lor specifică și completă, în timp ce pe plan natural acești termeni nu pot fi folosiți decît la modul imperfect și aproximativ. Mai întîi, în legătură cu primele două ipostaze, cînd spunem *tatăl* și *fiul* nu vrem să se înțeleagă prin asta nici o altă idee decît aceea a raportului strîns între două ipostaze ale aceleiași naturi, egale între ele ; numai că prima dă existență celeilalte și nu o primește de la aceasta ; iar cea de-a doua doar primește existență și nu o dă celei dintîi. Tatăl, *în ipostaza de tată*, nu se deosebește de fiu decît prin aceea că îl zămislește, iar fiul, *în ipostaza de fiu*, nu se deosebește de tată decît prin aceea că e creatura lui.

Iată înțelesul ideii de paternitate ca atare. Dar e de la sine înțeles că această idee stabilită, atît de clară și distinctă, nu poate fi aplicată în esența și totalitatea ei la nici o specie de ființe create pe care le cunoaștem ; nu în *totalitatea* ei, pentru că în ordinea naturală, tatăl nu e decît cauza parțială a existenței fiului, iar fiul nu-și datorează decît în parte existența tatălui ; nu în *esența* ei, pentru că în afara distincției specifice de a fi oferit și a fi primit viață, în ordine naturală, există între tați și fii numeroase deosebiri individuale, cu totul străine ideii de paternitate și filiație. Pentru a găsi adevărata aplicare a acestei idei trebuie să ne înălțăm pînă la Ființa absolută. Am văzut care e raportul paternității și filiației în esența lui, pentru că Tatăl e singura cauză a Fiului ; am văzut care e acest raport în totalitatea lui, pentru că Tatăl dă viață Fiului, iar Fiul n-are în sine altceva decît ceea ce a primit de la Tată. Există între ei o deosebire esențială în privința vieții, iar în rest, o unitate absolută. Fiind *doi*, pot să se unească într-un raport și să producă în comun o nouă manifestare a substanței absolute ; fiindcă această substanță le aparține *amîndurora*, produsul acțiunii lor reciproce nu poate fi decît afirmarea explicită a unității lor reieșind din diferența lor actuală. Pentru că această unitate sintetică a Tatălui și a Fiului, manifestîndu-se ca atare, nu poate fi reprezentată nici de Tatăl ca atare, nici de Fiul ca atare, ci trebuie stabilită într-o a

treia ipostază, căreia numele de Sfîntul Duh i se potriveşte de minune sub două aspecte. Mai întîi, în această a treia ipostază, ființa divină, prin dedublarea sa interioară (în actul recreării), ajunge să-şi manifeste unitatea absolută, reîntorcîndu-se la sine, afirmîndu-se cu adevărat infinită, avîndu-se pe sine şi bucurîndu-se de sine în plenitudinea conştiinței sale. Or, e tocmai caracterul specific al spiritului (în înțeles interior, metafizic şi psihologic) în ceea ce-l deosebeşte de suflet, de inteligență, etc. Pe de altă parte, Divinitatea atingîndu-şi desăvîrşirea interioară în cea de-a treia ipostază, mai ales în aceasta, Dumnezeu are libertatea de a acționa în afara lui Însuşi şi de a pune în mişcare un mediu exterior. Tocmai libertatea perfectă de acțiune sau de mişcare caracterizează spiritul în înțelesul exterior sau fizic al cuvîntului – πνεῦμα, *spiritus*, adică suflu, respirație. Deoarece în nici o creatură nu vom găsi nici perfecta dominare a sinelui, nici acea libertate absolută a acțiunii exterioare, sîntem îndreptățiți să afirmăm că nici o ființă aparținînd ordinii naturale nu este spirit în sensul complet al cuvîntului şi că singurul spirit propriu-zis e acela dumnezeiesc – Sfîntul Duh.

Dacă nu se poate să nu admitem trei moduri ipostaziate în evoluția interioară a vieții divine, e cu neputință să recunoaştem mai multe. Luînd ca punct de plecare totalitatea existenței ce-i aparține cu precădere lui Dumnezeu, trebuie să spunem că nu e suficient ca Domnul să existe numai *în sine*, ci trebuie să-şi manifeste existența *pentru sine* ; şi asta încă nu e de ajuns dacă El nu se bucură de această existență manifestată, afirmîndu-şi identitatea absolută, unitatea nealterabilă care triumfă prin chiar actul dedublării interioare. Odată manifestată bucuria de ființă absolută, evoluția imanentă a vieții divine s-a înfăptuit. A-ți stăpîni viața ca act pur în sine, a o manifesta pentru sine într-o acțiune absolută şi a te bucura de acestea la modul desăvîrşit – iată ceea ce poate face Dumnezeu fără a ieşi din ființa Sa interioară ; dacă acționează altcumva, asta se întîmplă nu în domeniul vieții sale imanente, ci în afara ființei Sale, într-o persoană care nu e Dumnezeu.

Înainte de a trece la acest nou subiect, să nu uităm că evoluția trinitară a vieții divine, stabilită odată pentru totdeauna în cele trei ipostaze, departe de a ştirbi unitatea ființei absolute sau Monarhia supremă, nu e altceva decît expresia ei completă, şi asta din două motive esențiale. În primul rînd, monarhia divină e exprimată prin

unitatea indivizibilă şi legătura indisolubilă între cele trei ipostaze care nu există deloc în stare separată. Nu numai că Tatăl *nu există* niciodată fără Fiu şi Sfîntul Duh, după cum Fiul *nu există* niciodată fără Tată şi fără Sfîntul Duh, iar acesta fără Tată şi fără Fiu, dar trebuie să recunoaştem că Tatăl nu e *Tatăl* sau primul principiu decît dacă îl zămisleşte pe Fiu şi, împreună cu acesta, e cauza purcederii Sfîntului Duh.

Tatăl nu e o ipostază distinctă şi mai ales prima ipostază decît în raportul treimic şi în virtutea acestui raport. N-ar fi putut fi cauza absolută dacă efectul Său absolut n-ar fi fost Fiul şi dacă n-ar fi regăsit în Sfîntul Duh unitatea reciprocă şi sintetică a cauzei şi a efectului.

La fel e şi cu celelalte două ipostaze (*mutatis mutandis*). Pe de altă parte, în ciuda dependenţei tacite sau mai degrabă din cauza ei, fiecare din cele trei ipostaze conţine în sine plenitudinea absolută a fiinţei divine. Tatăl nu e limitat la existenţa în sine sau la realitatea absolută şi primordială (*actus purus*), El transformă realitatea în acţiune, creînd şi bucurîndu-se de creaţie, dar niciodată de unul singur – acţionează întotdeauna prin Fiu şi se bucură împreună cu acesta în Sfîntul Duh. În ceea ce-l priveşte, Fiul este nu numai acţiunea sau manifestarea absolută, El posedă în sine fiinţa şi se bucură de aceasta, dar împreună cu celelalte două ipostaze cu care alcătuieşte o unitate perfectă : posedă fiinţa în sine a Tatălui şi desfătarea Sfîntului Duh. Acesta, ca unitate absolută a celorlalte două ipostaze, este ceea ce reprezintă ele şi conţin în sine, dar este şi conţine prin ele şi împreună cu ele.

Astfel, fiecare din cele trei ipostaze conţine fiinţa absolută, la modul complet : în realitate, în acţiune şi în desfătare. Aşadar, fiecare este Dumnezeu. Dar, fiindcă această plenitudine absolută a fiinţei divine nu aparţine fiecăreia decît împreună cu celelalte două şi în virtutea legăturii indisolubile, se înţelege că nu există trei dumnezei. Pentru a fi numărate, ipostazele ar trebui să fie izolate. Or, izolată de celelalte, nici una n-ar putea fi adevăratul Dumnezeu, n-ar putea nici măcar *exista* în atare condiţii. Ne este permis să ne *reprezentăm* Sfînta Treime ca trei fiinţe separate, pentru că n-am putea să ne-o reprezentăm altfel. Dar insuficienţa imaginaţiei nu dovedeşte nimic împotriva adevărului ideii raţionale, în mod clar şi distinct recunoscută de gîndirea ca atare. În realitate, nu există decît un singur Dumnezeu indivizibil, desăvîr-

şindu-se odată pentru totdeauna în cele trei ipostaze ale existenţei absolute ; fiecare din acestea, fiind întotdeauna completată interior de celelalte două, conţine în sine şi reprezintă întreaga Divinitate, este Dumnezeul adevărat prin unitate şi în unitate şi nu prin excludere sau în stare separată.

Unitatea efectivă a celor trei ipostaze ţine de unitatea de principiu – şi asta e cea de-a doua cauză a monarhiei divine sau, mai bine spus, un al doilea aspect al acestei monarhii. În Sfînta Treime nu există decît o singură cauză primă – Tatăl, şi de aici provine o ordine determinată potrivit căreia Fiul depinde ontologic de Tată, iar Sfîntul Duh de Tată şi de Fiu. Această ordine se bazează pe însuşi raportul treimic. E de la sine înţeles că acţiunea presupune realitatea, iar desfătarea le presupune pe amîndouă.

CAPITOLUL III

ESENȚA DIVINĂ ȘI TRIPLA EI MANIFESTARE

Dumnezeu există. Această axiomă a credinței e confirmată de argumentul filosofic care, prin natura sa, e în căutarea ființei necesare și absolute – aceea a cărei rațiune de a exista e în sine însăși, care se explică prin sine însăși și poate explica totul. Plecînd de la această noțiune fundamentală, am deosebit în Dumnezeu : tripla persoană pe care-o presupune existența completă și esența ei obiectivă sau substanța absolută conținută de persoană sub trei raporturi diferite – în actul pur sau primordial, în acțiunea secundă și în cea de-a treia stare sau desfătarea desăvîrșită de sine. Am arătat cum aceste trei raporturi, neputînd fi întemeiate nici pe separarea părților, nici pe succesiunea etapelor (două condiții la fel de incompatibile cu noțiunea de Divinitate), presupun în unitatea esenței absolute existența veșnică a celor trei ființe relative sau ipostaze consubstanțiale și indivizibile cărora numele sfinte ale revelației creștine – Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh – le aparțin într-un sens propriu și deosebit. Acum trebuie să definim însăși obiectivitatea absolută, substanța unică a Treimii divine, care e una singură ; neputînd fi un lucru printre multele altele, un obiect specific, ea e substanța universală sau *totul în unitate*. Conținînd-o, Dumnezeu conține în ea totul ; e plenitudinea sau totalitatea absolută a ființei, anterioară și superioară oricărei existențe fragmentare.

Această substanță universală, această unitate absolută a întregului e înțelepciunea esențială a lui Dumnezeu (Khocmah, Σοφία). Conținînd în sine puterea ascunsă a lucrurilor, e conținută de Dumnezeu, sub trei aspecte. *Jahve qanani reshith darco, qedem miphealav, meaz – Dominus possedit me capitulum vioe suoe, oriens operationum suarum, ab exordio. Meholam nissacti, merosh, miqadmé arets. – Ab aeterno ordinata sum, a capite, ab ante-*

rioribus terrae.[1] Pentru a completa şi explica întreitul mod de a fi, se mai spune : *Vaëhieh etslo, amon, vaëhieh shaashouim iom iom – et eram apud eum (scilicet Dominum – Jahveh), cuncta componens, et delectabar per singulos dies.*[2] *Ab oeterno eram apud eum* – Mă conţine în fiinţa sa veşnică ; *a capite cuncta componens* – în acţiunea absolută ; *antequam terra fieret delectabar* – în desfătarea deplină şi desăvîrşită. Cu alte cuvinte, Dumnezeu conţine substanţa unică şi universală sau înţelepciunea esenţială ca Tatăl veşnic, ca Fiul şi ca Sfîntul Duh. Avînd astfel o singură şi identică substanţă obiectivă, cele trei fiinţe divine sînt consubstanţiale.

Sfînta Scriptură ne-a spus în ce constă acţiunea divină – în recompunerea întregului (*eram cuncta componens*). Ne spune şi în ce constă desfătarea : *mesakheqeth lephanav becol heth ; mesakheqeth bethebel artso, veshahashonhai eth-bene Adam – ludens coram eo omni tempore ; ludens in universo terroe ejus, et delicioe meoe cum filiis hominis*[3] – veselindu-mă tot timpul în faţa Lui şi în lumea pămînteană şi aflîndu-mi plăcerea împreună cu fiii Omului.

Care este deci acest joc al Înţelepciunii divine şi de ce îşi găseşte plăcerea printre fiii omului ?

Dumnezeu în substanţa sa absolută conţine totalitatea fiinţei. E unul în toate şi conţine totul în unitatea Lui. Această totalitate presupune pluralitatea, dar una redusă la unitate, unificată în prezent. În Dumnezeu care este veşnic, această unificare e şi ea veşnică ; în fiinţa Lui multiplicitatea nedeterminată n-a existat niciodată ca atare, nu s-a produs niciodată *actu*, ci a fost dintotdeauna redusă la unitatea absolută sub cele trei aspecte indivizibile : unitatea simplei fiinţe sau în sine în Tatăl – unitatea fiinţei manifestată activ în Fiu care este acţiune imediată, imagine şi Cuvînt al Tatălui – în sfîrşit, unitatea fiinţei desfătîndu-se din plin de sine în Sfîntul Duh care este centrul comun al Tatălui şi al Fiului.

Dacă starea eternă a substanţei absolute (în Dumnezeu) e aceea de a fi totul în unitate, starea ei potenţială (în afara lui Dumnezeu)

1. Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui ; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pămîntul. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 22, 23.

2. Atunci eu eram ca un copil mic alături de El, veselindu-mă în fiecare zi şi dezmierdîndu-mă fără încetare în faţa Lui. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 30.

3. Dezmierdîndu-mă pe rotundul pămîntului Lui şi găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 30, 31.

e aceea de a fi totul în diferenţă. Este pluralitatea nedeterminată şi anarhică, haosul sau τὸ ἄπειρον grecesc, *die schlechte Unendlichkeit* al germanilor, *tohu-va-bohu* din Biblie. Această antiteză a Fiinţei divine este dintotdeauna îndepărtată, redusă la starea de pură posibilitate prin faptul însuşi, prin actul dintîi al existenţei divine. Fiindcă substanţa absolută şi universală aparţine de fapt lui Dumnezeu, El este dintotdeauna totul în unitate : Există, şi asta e de ajuns pentru ca haosul să nu mai fie. Dar nu e suficient nici lui Dumnezeu, care e nu numai Fiinţa, ci Fiinţa desăvîrşită. Nu-i de ajuns să susţii că Dumnezeu există, trebuie să poţi spune şi de ce există. A exista dintotdeauna, a aboli haosul şi a conţine totul în unitate prin actul Atotputerniciei – e un fapt divin ce are o *raţiune*. Dumnezeu nu se poate mulţumi să fie de fapt mai puternic decît haosul, El trebuie să existe şi *de drept*. Pentru a avea dreptul să învingă haosul şi să-l readucă pentru totdeauna la neant, Dumnezeu trebuie să fie mai *adevărat* decît el. Îşi manifestă adevărul opunînd haosului nu numai întreaga Sa putere nelimitată, ci şi cauza sau ideea acesteia. Trebuie deci să *facă diferenţă* între totalitatea Sa desăvîrşită şi pluralitatea haotică şi, la fiecare manifestare posibilă a acesteia, să răspundă cu Verbul Său printr-o manifestare ideală a adevăratei unităţi, prin cauza care dovedeşte neputinţa intelectuală sau logică a haosului care vrea să se impună. Conţinînd totul în unitatea Puterii nelimitate absolute, Dumnezeu trebuie, de asemenea, să conţină totul în unitatea ideii universale. Dumnezeu cel puternic trebuie să fie şi Dumnezeu cel adevărat, suprema Raţiune. El trebuie să opună haosului nu numai Fiinţa Sa esenţială, ci şi un întreg sistem de idei, de raţiuni sau de adevăruri eterne, fiecare – prin legătura sa logică indisolubilă cu celelalte – reprezentînd triumful unităţii întemeiată pe pluralitatea dezorganizată, pe infinitul negativ. Pornirea haotică, care împinge orice fiinţă individuală să se afirme în mod exclusiv, ca şi cînd ar fi un întreg, e condamnată ca falsă şi nepotrivită de sistemul de idei prestabilite, care atribuie fiecăreia un loc determinat în totalitatea absolută, manifestîndu-şi astfel, odată cu adevărul dumnezeiesc, dreptatea şi nepărtinirea.

Însă perfecţiunii divine nu-i este de ajuns triumful raţiunii şi al adevărului. De vreme ce infinitul negativ sau haosul e un principiu esenţial *iraţional*, manifestarea logică şi ideală a falsităţii sale nu e mijlocul potrivit pentru a-l transforma interior. Adevărul

s-a manifestat, s-a făcut lumină, dar întunericul rămîne ceea ce este: *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*[1] Adevărul e dedublare şi separare, e o unitate relativă, căci susţine existenţa contrariului ca atare, deosebindu-se de el. Dumnezeu are nevoie de unitatea absolută. El are nevoie să cuprindă în unitate chiar principiul contrar, dovedindu-se superior acestuia, nu numai prin adevăr şi dreptate, ci şi prin bunătate. Perfecţiunea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste nu numai *împotriva* haosului, ci mai ales *pentru* el, dîndu-i mai mult decît merită, făcîndu-l să participe la plenitudinea existenţei absolute, dovedindu-i, printr-o experienţă interioară şi vie şi nu numai prin raţiunea obiectivă, superioritatea totalităţii divine asupra pluralităţii goale a infinitului negativ. La fiecare manifestare plină de revoltă a haosului, Divinitatea trebuie să poată să-i opună nu numai *forţa* ce înlătură actul contrar, nu numai argumentul sau *ideea* ce-l exclude din fiinţa adevărată, ci şi *graţia* ce-l impregnează, îl transformă şi-l readuce în mod liber la unitate. Această triplă unificare a întregului, această triplă reacţie triumfătoare a principiului divin împotriva haosului *posibil* e veşnica manifestare interioară a substanţei absolute a lui Dumnezeu sau a Înţelepciunii esenţiale care – se ştie – e întregul în unitate. Forţa, adevărul şi graţia ; sau puterea, dreptatea şi bunătatea ; sau realitatea, ideea şi viaţa – toate aceste expresii relative ale totalităţii absolute sînt definiţii obiective ale substanţei divine corespunzînd Treimii ipostazelor care o conţin pentru totdeauna. Legătura indisolubilă între cele trei ipostaze ale fiinţei supreme se manifestă cu precădere în obiectivitatea substanţei lor unice, ale cărei trei atribute sau calităţi principale depind şi sînt la fel de necesare Divinităţii. Dumnezeu n-ar putea răzbi haosul prin bunătatea Sa, dacă nu s-ar deosebi de acesta prin adevăr şi dreptate şi n-ar putea să se deosebească de el sau să-l alunge de la Sine, dacă nu l-ar conţine.

1. Şi lumina străluceşte în întuneric şi întunericul n-a acoperit-o (lat.).

e aceea de a fi totul în diferenţă. Este pluralitatea nedeterminată şi anarhică, haosul sau τό ἄπειρον grecesc, *die schlechte Unendlichkeit* al germanilor, *tohu-va-bohu* din Biblie. Această antiteză a Fiinţei divine este dintotdeauna îndepărtată, redusă la starea de pură posibilitate prin faptul însuşi, prin actul dintîi al existenţei divine. Fiindcă substanţa absolută şi universală aparţine de fapt lui Dumnezeu, El este dintotdeauna totul în unitate : Există, şi asta e de ajuns pentru ca haosul să nu mai fie. Dar nu e suficient nici lui Dumnezeu, care e nu numai Fiinţa, ci Fiinţa desăvîrşită. Nu-i de ajuns să susţii că Dumnezeu există, trebuie să poţi spune şi de ce există. A exista dintotdeauna, a aboli haosul şi a conţine totul în unitate prin actul Atotputerniciei – e un fapt divin ce are o *raţiune*. Dumnezeu nu se poate mulţumi să fie de fapt mai puternic decît haosul, El trebuie să existe şi *de drept*. Pentru a avea dreptul să învingă haosul şi să-l readucă pentru totdeauna la neant, Dumnezeu trebuie să fie mai *adevărat* decît el. Îşi manifestă adevărul opunînd haosului nu numai întreaga Sa putere nelimitată, ci şi cauza sau ideea acesteia. Trebuie deci să *facă diferenţă* între totalitatea Sa desăvîrşită şi pluralitatea haotică şi, la fiecare manifestare posibilă a acesteia, să răspundă cu Verbul Său printr-o manifestare ideală a adevăratei unităţi, prin cauza care dovedeşte neputinţa intelectuală sau logică a haosului care vrea să se impună. Conţinînd totul în unitatea Puterii nelimitate absolute, Dumnezeu trebuie, de asemenea, să conţină totul în unitatea ideii universale. Dumnezeu cel puternic trebuie să fie şi Dumnezeu cel adevărat, suprema Raţiune. El trebuie să opună haosului nu numai Fiinţa Sa esenţială, ci şi un întreg sistem de idei, de raţiuni sau de adevăruri eterne, fiecare – prin legătura sa logică indisolubilă cu celelalte – reprezentînd triumful unităţii întemeiată pe pluralitatea dezorganizată, pe infinitul negativ. Pornirea haotică, care împinge orice fiinţă individuală să se afirme în mod exclusiv, ca şi cînd ar fi un întreg, e condamnată ca falsă şi nepotrivită de sistemul de idei prestabilite, care atribuie fiecăreia un loc determinat în totalitatea absolută, manifestîndu-şi astfel, odată cu adevărul dumnezeiesc, dreptatea şi nepărtinirea.

Însă perfecţiunii divine nu-i este de ajuns triumful raţiunii şi al adevărului. De vreme ce infinitul negativ sau haosul e un principiu esenţial *iraţional*, manifestarea logică şi ideală a falsităţii sale nu e mijlocul potrivit pentru a-l transforma interior. Adevărul

s-a manifestat, s-a făcut lumină, dar întunericul rămîne ceea ce este : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*[1] Adevărul e dedublare şi separare, e o unitate relativă, căci susţine existenţa contrariului ca atare, deosebindu-se de el. Dumnezeu are nevoie de unitatea absolută. El are nevoie să cuprindă în unitate chiar principiul contrar, dovedindu-se superior acestuia, nu numai prin adevăr şi dreptate, ci şi prin bunătate. Perfecţiunea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste nu numai *împotriva* haosului, ci mai ales *pentru* el, dîndu-i mai mult decît merită, făcîndu-l să participe la plenitudinea existenţei absolute, dovedindu-i, printr-o experienţă interioară şi vie şi nu numai prin raţiunea obiectivă, superioritatea totalităţii divine asupra pluralităţii goale a infinitului negativ. La fiecare manifestare plină de revoltă a haosului, Divinitatea trebuie să poată să-i opună nu numai *forţa* ce înlătură actul contrar, nu numai argumentul sau *ideea* ce-l exclude din fiinţa adevărată, ci şi *graţia* ce-l impregnează, îl transformă şi-l readuce în mod liber la unitate. Această triplă unificare a întregului, această triplă reacţie triumfătoare a principiului divin împotriva haosului *posibil* e veşnica manifestare interioară a substanţei absolute a lui Dumnezeu sau a Înţelepciunii esenţiale care – se ştie – e întregul în unitate. Forţa, adevărul şi graţia ; sau puterea, dreptatea şi bunătatea ; sau realitatea, ideea şi viaţa – toate aceste expresii relative ale totalităţii absolute sînt definiţii obiective ale substanţei divine corespunzînd Treimii ipostazelor care o conţin pentru totdeauna. Legătura indisolubilă între cele trei ipostaze ale fiinţei supreme se manifestă cu precădere în obiectivitatea substanţei lor unice, ale cărei trei atribute sau calităţi principale depind şi sînt la fel de necesare Divinităţii. Dumnezeu n-ar putea răzbi haosul prin bunătatea Sa, dacă nu s-ar deosebi de acesta prin adevăr şi dreptate şi n-ar putea să se deosebească de el sau să-l alunge de la Sine, dacă nu l-ar conţine.

1. Şi lumina străluceşte în întuneric şi întunericul n-a acoperit-o (lat.).

CAPITOLUL IV

SUFLETUL LUMII – PRINCIPIUL CREAŢIEI, AL SPAŢIULUI, TIMPULUI ŞI CAUZALITĂŢII MECANICE

Acum sîntem în măsură să înţelegem la ce se referă jocul veşnicei Înţelepciuni despre care e vorba în Sfînta Scriptură. Înţelepciunea „se veseleşte" invocînd în faţa Domnului nenumăratele posibilităţi ale tuturor existenţelor extra-divine, absorbindu-le în puterea sa nelimitată, în adevărul absolut şi în nesfîrşita bunătate. În jocul Înţelepciunii esenţiale, Dumnezeu unul şi întreit, supunînd forţa haosului, luminînd întunericul şi răzbind abisul, se simte lăuntric şi-şi dovedeşte Sieşi că e mai puternic, mai adevărat şi mai bun decît orice fiinţă posibilă din afara Fiinţei Sale. Prin jocul Înţelepciunii s-a dovedit că tot ceea ce e benefic îi aparţine de fapt şi de drept, că posedă dintotdeauna în Sine o comoară infinită, alcătuită din toate forţele reale, din toate ideile adevărate, din toate harurile şi toate graţiile.

Referitor la primele două calităţi esenţiale ale Divinităţii, Dumnezeu ar putea să se limiteze la manifestarea Sa imanentă[1], la jocul etern al Înţelepciunii Sale ; atotputernic, drept şi adevărat, El s-ar putea mulţumi cu izbînda în sine asupra existenţei dezorganizate în certitudinea interioară a superiorităţii Sale absolute. Dar nu e de ajuns graţiei şi bunătăţii Sale. În această a treia calitate, Înţelepciunea divină nu poate fi redusă la un obiect strict ideal, nu se poate mulţumi cu o înfăptuire posibilă, cu un simplu joc. Dacă în puterea şi adevărul Său, *Dumnezeu e întregul*, trebuie ca şi *întregul să fie Dumnezeu*, să existe în afara Lui o altă natură care să devină, treptat, ceea ce El este dintotdeauna – întregul absolut. Pentru a rîvni la totalitatea divină, pentru a stabili cu Dumnezeu un raport liber şi reciproc, această natură trebuie să fie separată de Dumnezeu şi, în acelaşi timp, contopită cu El ; separată

1. Imanentă în raport cu Dumnezeu şi transcendentă în raport cu noi.

prin baza sa reală care este Pămîntul şi contopită prin culmea ideală care e Omul. Mai ales pe pămînt şi pentru om, veşnica Înţelepciune îşi dezvăluie jocul în faţa viitorului Dumnezeu : *mesakheqeth bethebél artso, veshahashouhai eth bené Adam.*

Se ştie că posibilitatea existenţei dezorganizate, veşnic conţinută în Dumnezeu, e definitiv înlăturată prin puterea Sa, condamnată prin adevărul Său, absorbită în graţia Sa. Dumnezeu iubeşte haosul în neantul său şi vrea ca acesta să existe, căci poate readuce la unitate existenţa revoltată, poate să umple cu viaţă rodnică vidul nesfîrşit. Aşadar, Dumnezeu dă haosului libertate, silindu-Se să nu reacţioneze împotriva acestuia prin puterea Sa nelimitată, în prima manifestare a Fiinţei divine, în elementul Tatălui, făcînd ca prin asta lumea să iasă din neant.

N-am putea admite în afara lui Dumnezeu o existenţă în sine, reală şi benefică, fără să negăm însăşi ideea de Divinitate. Extra-divinul nu poate fi altceva decît divinul *schimbat sau răsturnat.* E ceea ce vedem în formele specifice ale existenţei finite care desparte lumea noastră de Dumnezeu. Într-adevăr, lumea e constituită în afara lui Dumnezeu prin categoriile de timp, spaţiu şi cauzalitate mecanică. Însă aceste trei condiţii nu reprezintă nimic real şi pozitiv, nu sînt decît negarea şi schimbarea existenţei divine în categoriile ei principale.

S-a făcut distincţie în fiinţa lui Dumnezeu între 1) *obiectivitatea Sa absolută,* reprezentată prin substanţa sau esenţa Sa, care este întregul într-o unitate indivizibilă ; 2) *subiectivitatea Sa absolută* sau existenţa Sa interioară, reprezentată în totalitatea ei de trei ipostaze indisolubile care se condiţionează şi se completează între ele ; în sfîrşit, 3) *relativitatea Sa* liberă sau raportul Său cu tot ceea ce nu este El Însuşi – reprezentată mai întîi prin jocul Înţelepciunii divine, apoi prin creaţie (şi – după cum vom vedea mai încolo – prin încarnare). Caracterul general al Fiinţei divine în cele trei categorii sau sub cele trei aspecte este *autonomia* sau autocraţia sa perfectă, absenţa oricărei determinări exterioare. Dumnezeu e autonom în substanţa Sa obiectivă pentru că întregul, fiind cuprins în Sine, aceasta nu poate fi determinată prin nimic ; El e autonom în existenţa Sa subiectivă, pentru că aceasta e totală în cele trei stări veşnice, în cele trei ipostaze care cuprind totalitatea fiinţei ; în sfîrşit, El e autonom în raport cu ceea ce nu este El, căci acest *altul* nu poate exista decît prin liberul act al voinţei divine. Astfel,

cele trei categorii pe care tocmai le-am indicat nu sînt decît forme şi expresii diferite ale autonomiei divine. De aceea în lumea noastră, care nu e decît imaginea răsturnată a Divinităţii, există cele trei forme corespunzătoare ale *eteronomiei* sale : spaţiul, timpul şi cauzalitatea mecanică. Dacă expresia obiectivă şi esenţială a autocraţiei divine e aceea a *întregului în unitate, omnia simul in uno*, obiectivitatea eteronomă a spaţiului, dimpotrivă, constă în aceea că fiecare parte a lumii extra-divine e separată de toate celelalte ; este existenţa părţii în afara întregului şi a întregului în afara părţii – e totalitatea răsturnată. Astfel, lumea noastră, alcătuită din părţi spaţiate, reprezintă *obiectivitatea* divină răsturnată. La fel, dacă autonomia subiectivă a existenţei divine îşi găseşte expresia în legătura intimă şi indisolubilă a celor trei termeni ai acestei existenţe care se completează fără să urmeze unul altuia, forma eteronomă temporală ne oferă, dimpotrivă, succesiunea nedeterminată a momentelor între care se desfăşoară existenţa. Pentru a se bucura de prezent, fiecare din aceste momente trebuie să le excludă pe toate celelalte, iar acestea, în loc să se completeze, se exclud şi se substituie reciproc, fără a ajunge vreodată la totalitatea existenţei. În sfîrşit, aşa cum libertatea creatoare a lui Dumnezeu este expresia definitivă a autonomiei Sale, eteronomia lumii extra-divine se manifestă complet în cauzalitatea mecanică, potrivit căreia acţiunea exterioară a unei fiinţe date nu e niciodată efectul imediat al gestului său interior, ci trebuie să fie determinată printr-o înlănţuire de cauze sau de condiţii materiale independente de agent.

Principiul abstract al spaţiului e acela că două obiecte, două părţi ale întregului, nu pot ocupa în acelaşi timp un singur şi acelaşi loc şi că, la fel, un singur obiect, o singură parte a întregului nu se poate afla simultan în două locuri diferite. E legea împărţirii sau a excluderii obiective între părţile întregului. – Principiul abstract al timpului constă în aceea că două stări interioare ale unei fiinţe (stări ale conştiinţei, potrivit terminologiei moderne) nu pot coincide într-un singur moment prezent şi că, la fel, o singură stare a conştiinţei nu poate fi aceeaşi în două momente diferite ; e legea veşnicei separări a stărilor interioare proprie oricărei fiinţe. În sfîrşit, potrivit principiului abstract al cauzalităţii mecanice, nici un act sau fenomen nu se produce spontan sau de la sine, ci e determinat de un alt act sau fenomen care, la rîndul lui, nu e decît efectul unui al treilea, ş.a.m.d. ; este legea raportului exterior şi

ocazional dintre fenomene. E de la sine înţeles că aceste trei principii sau legi nu sînt decît expresia unui *efort* general menit împărţirii şi disocierii ansamblului universului, lipsirii acestuia de orice legătură interioară şi de legătura strînsă dintre părţi. Acest efort sau tendinţă e chiar esenţa naturii extra-divine sau a haosului. Efortul presupune *voinţa*, iar voinţa presupune existenţa persoanei psihice, a *sufletului*. Aşa cum lumea pe care sufletul se sileşte s-o creeze – întregul fragmentat, împărţit, nedefinindu-se decît printr-o legătură exterioară – cum această lume e opusul sau contrariul întregului divin, tot aşa *sufletul lumii* e opusul sau antiteza Înţelepciunii lui Dumnezeu. Sufletul lumii e o făptură, prima din toate făpturile, *materia prima* şi adevăratul *substratum* al lumii noastre create. În realitate, pentru că nimic nu poate trăi cu adevărat şi obiectiv în afara lui Dumnezeu, lumea extra-divină nu poate fi, cum am spus-o deja, decît lumea divină transformată şi răsturnată în mod subiectiv : nu e decît o imagine falsă sau o reprezentare iluzorie a totalităţii divine. Dar, în această viaţă iluzorie, trebuie să existe cineva care să-şi însuşească un punct de vedere fals şi să creeze în sine imaginea strîmbă a adevărului. Neputînd fi nici Dumnezeu, nici Înţelepciunea sa divină, trebuie să admitem, ca principiu al creaţiei propriu-zise, o fiinţă diferită, un suflet al lumii. Ca făptură, el nu există pururea în sine, ci în Dumnezeu în starea de virtualitate, ca bază latentă a Înţelepciunii dintotdeauna. Această viitoare Stăpînă posibilă a lumii extra-divine corespunde, la modul ideal, Tatălui pururea prezent al Divinităţii.

În calitatea lui de pură virtualitate, nedeterminată, sufletul lumii are un dublu şi variabil caracter (ἡ ἀόριστος δύας) : poate rîvni să existe pentru sine, în afara lui Dumnezeu, poate să se situeze în latura falsă a existenţei haotice şi dezorganizate, dar, de asemenea, poate să piară în faţa lui Dumnezeu, să se alăture în mod liber Cuvîntului divin, să readucă întreaga făptură la unitatea desăvîrşită şi să se identifice cu Înţelepciunea dintotdeauna. Ca să reuşească, sufletul lumii trebuie mai întîi să existe în mod separat faţă de Dumnezeu. Tatăl etern l-a creat abţinîndu-se de la manifestarea puterii Sale nelimitate care ar fi îngropat pentru totdeauna dorinţa oarbă a existenţei haotice. Această dorinţă, transformată în act, i-a dat sufletului posibilitatea dorinţei opuse ; astfel, sufletului ca atare i-a fost dată o viaţă independentă, dezorganizată în prezentul imediat, dar pasibilă să se schimbe în contrariu. După ce-a

creat haosul, după ce i-a conferit o realitate relativă (pentru el), sufletul vădeşte dorinţa de a se elibera de această viaţă lipsită de armonie care se manifestă fără rost într-un abis întunecat. Asaltat în toate direcţiile de forţele oarbe ce-şi dispută viaţa lui exclusivă ; secţionat, ciopîrţit şi împrăştiat într-o mulţime de atomi, sufletul lumii vădeşte dorinţa vagă dar profundă a unităţii prin care atrage acţiunea Cuvîntului (divinul activ sau în manifestarea sa) care i se dezvăluie, pentru început, în ideea generală, nedeterminată a universului, a lumii unice şi indivizibile. Această unitate ideală ce se realizează pe fondul cuprinderii dezorganizate ia forma spaţiului nedefinit sau a imensităţii. Întregul reprodus, reprezentat sau imaginat de suflet în starea lui de împărţire haotică rămîne tot întreg, nu-şi pierde complet unitatea ; cum părţile sale nu se completează, ci se întregesc într-o totalitate pozitivă şi vie, ele sînt menite totuşi, excluzîndu-se reciproc, să stea laolaltă, să coexiste în unitatea formală a spaţiului nedefinit – imagine de-a dreptul exterioară şi goală a totalităţii obiective şi esenţiale a lui Dumnezeu. Imensitatea exterioară nu-i suficientă sufletului care vrea să simtă totalitatea interioară a existenţei subiective. Pentru sufletul nearmonios, această totalitate, pururi biruitoare în Sfînta Treime, e înlăturată de succesiunea nedeterminată de momente exclusive şi nepăsătoare care poartă numele de timp. Acest infinit fals, care înlănţuie sufletul, îl determină să caute adevărul ; la această dorinţă, Cuvîntul divin vine cu sugestia unei idei noi. Prin acţiunea sa asupra sufletului, Sfînta Treime se reflectă în vălmăşagul duratei nedefinite sub forma celor trei timpi. Vrînd să obţină pentru sine prezentul total, sufletul e silit să-şi completeze fiecare clipă a vieţii sale prin amintirea, mai mult sau mai puţin ştearsă, a unui trecut fără început şi prin aşteptarea, mai mult sau mai puţin vagă, a unui viitor fără sfîrşit.

Baza profundă şi imuabilă a acestui raport schimbător o constituie cele trei stadii principale ale sufletului, cele trei ipostaze ale sale faţă de Divinitate, stabilite sub forma celor trei timpi. Starea absorbţiei sale primitive în unitatea Tatălui veşnic, vieţuirea perpetuă în El ca simplă posibilitate este de-acum încolo definită ca *trecut* al sufletului ; starea separării de Dumnezeu prin forţa oarbă a dorinţei confuze constituie prezentul său ; iar reîntoarcerea la Dumnezeu, reunirea cu El, devine obiectul aspiraţiilor şi eforturilor sale – viitorul său ideal.

După cum deasupra separării haotice a părţilor componente, Cuvîntul divin stabileşte pentru suflet unitatea materială a spaţiului ; după cum pe fondul succesiunii haotice de momente, El creează treimea ideală a timpilor, tot aşa, pe baza cauzalităţii mecanice, El dovedeşte coeziunea concretă a întregului prin legea atracţiei universale care leagă printr-o forţă interioară toate părţile separate ale realităţii haotice, ca să facă din ele un singur corp compact şi solid, prima materializare a sufletului lumii, prima bază de acţiune pentru sfînta Înţelepciune.

Astfel, prin efortul orb şi haotic care impune sufletului o existenţă *separată* în părţile ei, în mod exclusiv *succesivă* în momentele ei şi *în mod mecanic* determinată în fenomenele sale ; prin dorinţa contrară a sufletului aspirînd la unitate şi totalitate ; prin acţiunea Cuvîntului divin ce răspunde acestei dorinţe, prin acţiunea conjugată a celor trei agenţi, lumea inferioară sau extra-divină capătă realitate relativă sau, potrivit expresiei biblice, bazele pămînteşti au fost puse. Dar, în ideea creaţiei, Biblia, ca şi raţiunea teosofică, nu separă lumea inferioară de cea superioară, pămîntul de cer.

În realitate, am văzut în ce fel veşnica Înţelepciune invoca posibilităţile vieţii iraţionale şi haotice ca să le opună manifestările corespunzătoare ale puterii, adevărului şi bunătăţii absolute. Aceste reacţii divine, ce nu constituie decît un mijloc al vieţii imanente a Domnului, se fixează şi devin existenţe reale cînd posibilităţile antidivine care le provoacă încetează de a mai fi doar posibilităţi. Astfel, creării lumii inferioare sau haotice îi corespunde crearea lumii superioare sau cereşti. *Bereshith bara Elohim eth hashammaim v'eth haaréts.*

CAPITOLUL V

LUMEA SUPERIOARĂ. LIBERTATEA SPIRITELOR PURE

Bereshith – ἐν ἀρχῇ sau, mai bine, ἐν κεφαλαιῷ[1] – *in principio, seu potius in capitulo*[2].

Numai dacă nu cunoaştem limba ebraică sau spiritul Vechiului Orient putem crede că în aceste cuvinte cu care începe *Facerea* nu se află decît un adverb nedefinit, ca termenii noştri moderni : la început, etc. Cînd evreul din vechime folosea un substantiv, se gîndea la o fiinţă sau la un obiect real desemnat prin substantiv. Or, e mai mult ca sigur că termenul ebraic *reshith*, tradus prin ἄρχη, *principium*, e un substantiv de genul feminin. Masculinul e *rosh*, *caput*, *conducător*. Într-un sens special, termenul din urmă e folosit în teologia evreiască pentru a-l desemna pe Dumnezeu – supremul conducător absolut a tot ceea ce există. Dar ce să însemne, din acest punct de vedere, *reshith*, femininul de la *rosh* ? Ca să răspundem la întrebare nu-i nevoie să facem apel la închipuirile cabalistice. Biblia ne oferă o soluţie decisivă. În capitolul VIII din *Pildele* lui Solomon pe care le-am citat deja, *despre adevărata Înţelepciune*, *khocma*, ni se spune : *jahveh qanani RESHITH darco – Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui*. Adevărata Înţelepciune este *reshith*, principiul feminin al oricărei fiinţe, aşa cum Iahve – Elohim, Dumnezeul unic în Sfînta Treime, este *rosh*, principiul sau conducătorul activ. Or, potrivit *Facerii*, Dumnezeu a creat cerul şi pămîntul *la început*, în adevărata Înţelepciune. Înseamnă că această Înţelepciune divină reprezintă nu numai uni-totalitatea adevărată şi reală a fiinţei absolute sau substanţa lui Dumnezeu, dar conţine în sine şi puterea unificatoare a fiinţei separată de lume. Unitatea întregului fiind desăvîrşită în

---

1. Astfel a fost tradus termenul „bereshith" (după Origen) de către Acvila, celebrul doctor al Bisericii, căruia Talmudul îi aplică cuvintele psalmistului : „Eşti mai frumos decît fiii oamenilor."

2. La început sau mai degrabă la capăt.

Dumnezeu, ea e şi unitatea divină şi aceea a vieţii extra-divine. E adevărata raţiune de a fi şi scopul creaţiei – principiul în care Dumnezeu a creat cerul şi pămîntul. Dacă adevărata Înţelepciune e în Dumnezeu dintotdeauna, ea se realizează efectiv în cadrul lumii, întrupîndu-se pe rînd, într-o unitate desăvîrşită. La început este *reshith* – ideea fertilă a unităţii absolute, singura putere care trebuie să unifice totul ; la sfîrşit, este *Malkhuth* (Βασιλεία, Regnum) – Împărăţia Domnului, unitate desăvîrşită a Creatorului cu creaţia. Ea nu e sufletul lumii, sufletul lumii nu este decît vehicolul, mediul şi substratul realizării sale. Se apropie de sufletul lumii prin acţiunea Cuvîntului, ajungînd la o identificare completă şi reală. Sufletul lumii, considerat în sine, e făptura nedeterminată a creaţiei, la fel de accesibilă principiului negativ al haosului, cît şi Cuvîntului divin (*Khocma*, Σοφία). Înţelepciunea divină nu e sufletul, ci îngerul păzitor al lumii ce acoperă cu aripile sale toate făpturile, pentru a le înălţa puţin cîte puţin pînă la adevărata fiinţă, precum pasărea îşi cloceşte puii. E substanţa Sfîntului Duh, purtată peste apele întunecoase ale lumii create. *Ve rouakh* (feminin) *Elohim merakhé – pheth hal pené hammaim*. Mai încolo, citim în cartea sfîntă : *Bereshith bora Elohim eth hashammaim v'eth haaréts*. Nu-i nevoie să ne adîncim în cercetări ca să aflăm cum trebuie înţeles aici ultimul termen, *haaréts – Pămînt*. Scriitorul inspirat ne explică imediat : *vehaaréts*, spune el, *haiethah, tohu va bohu* – Şi Pămîntul era haos. Dar, dacă prin Pămînt, în cartea biblică, trebuie să înţelegem haosul, universul inferior sau extra-divin în starea haotică, e limpede că termenul *ha shammaim*, cerul, pe care textul sfînt îl pune în raport cu pămîntul ca pol opus al creaţiei, e semnul universului superior sau al lumii invizibile a *reacţiilor divine*, stabile sau realizate în mod diferit, ca o contrapondere la existenţa haotică.

Nu degeaba lumea invizibilă e denumită în ebraică (ca şi în slava veche) printr-un cuvînt la *dual* (în limbile occidentale e redat prin plural). Dualul corespunde separării principale a lumii divine.

Se ştie că eficienta cauză a creaţiei (ἄρχη τῆς γενησεως) e actul de voinţă prin care Dumnezeu se abţine să distrugă prin puterea Sa nelimitată realitatea posibilă a haosului sau să reacţioneze împotriva acestei posibilităţi prin puterea specială a primei Sale ipostaze, mulţumindu-Se să reacţioneze numai prin celelalte două – prin dreptate şi bunătate, adevăr şi graţie divină.

Pentru că cea dintîi ipostază din Sfînta Treime, Tatăl veşnic, s-a abţinut să reacţioneze împotriva haosului, posibil în calitatea Sa deosebită (distrugîndu-l prin Atotputernicia Sa), iar asta a fost prima condiţie sau cauza eficientă a creaţiei (motiv pentru care Dumnezeu Tatăl este prin excelenţă Creatorul lumii) – rezultă că, pentru a constitui sfera reacţiilor divine împotriva haosului, nu există decît manifestările specifice ale celorlalte două ipostaze, ceea ce determină principala dualitate în universul vizibil. Există : 1) un sistem de reacţii creatoare (imediate) ale Cuvîntului care formează lumea ideală propriu-zisă, sfera inteligenţelor pure, a ideilor obiective, a gîndirii divine ipostaziate ; 2) un sistem de reacţii ale Duhului Sfînt, concrete, subiective şi vii, formînd lumea spirituală, sfera spiritelor pure sau a îngerilor.

Numai în sfera creatoare a Cuvîntului şi a Duhului Sfînt, substanţa divină, adevărata Înţelepciune, apare în calitatea ei de fiinţă luminoasă şi celestă, separată de întunericul materiei de pe pămînt. Sfera Tatălui e lumina *absolută*, lumina în sine, neavînd nici o legătură cu întunericul. Fiul sau Cuvîntul e ca lumina manifestată, e raza albă luminînd obiectele exterioare, dar fără să le pătrundă, ci fiind reflectată de suprafaţa lor. În sfîrşit, Duhul Sfînt e raza care, refractată de mediul extra-divin, se descompune şi creează, deasupra acestuia, spectrul ceresc al celor şapte spirite primordiale, asemeni culorilor curcubeului.

Inteligenţele pure care formează lumea *ideilor* sînt fiinţe cu totul contemplative, impasibile şi imuabile. Stele pe firmamentul lumii invizibile, ele sînt mai presus de orice dorinţă, de orice voinţă, deci şi de orice libertate. Spiritele pure sau îngerii au o existenţă subiectivă completă sau concretă. Pe lîngă contemplaţia intelectuală, ele cunosc stările *afective* şi *volitive*, avînd mişcare şi libertate.

Libertatea spiritelor pure e cu totul diferită de aceea pe care o cunoaştem din proprie experienţă. Nefiind constrînşi de limitele materiei, ale spaţiului şi timpului, înzestraţi cu existenţă obiectivă şi faţă de orice mecanism al lumii fizice, îngerii Domnului au puterea de a-şi hotărî întreaga lor viaţă ulterioară numai prin actul *interior* al voinţei lor. Au libertatea de a fi cu Dumnezeu sau împotriva Lui ; dar, fiindcă, prin natura lor (în calitate de făpturi ale Domnului), sînt înzestraţi cu o forţă superioară, acţionează în cunoştinţă de cauză şi cu o eficienţă completă, însă nu mai pot

reveni asupra acţiunilor lor. Ca urmare a perfecţiunii lor şi a măreţiei libertăţii lor, ei nu se pot manifesta decît într-un singur act decisiv, odată pentru totdeauna. Neîntîlnind o piedică exterioară, prin decizia interioară a voinţei se observă imediat consecinţele, iar liberul arbitru nu-şi mai are rostul. Spiritul pur ce se apropie în mod liber de Dumnezeu intră imediat în posesia Înţelepciunii divine, fiind parte organică şi inseparabilă a Divinităţii ; de-acum încolo, iubirea faţă de Dumnezeu şi libera participare la acţiunea divină sînt chiar natura sa. Pe de altă parte, spiritul ce a ales altfel nu-şi mai poate schimba hotărîrea. A acţionat în felul acesta ştiind prea bine ce făcea, aşa că are ceea ce merită. A vrut să se separe de Dumnezeu pentru că a simţit aversiune faţă de El. Neavînd vreun motiv – în Dumnezeu nu poate exista nici măcar umbra unui rău oarecare, pentru a justifica sau explica un sentiment ostil faţă de El – această ostilitate e simplul act al voinţei spirituale, avîndu-şi raţiunea în sine, dar neputînd fi modificat ; e chiar natura sau esenţa îngerului decăzut. Independentă de orice cauză şi de orice circumstanţă exterioară şi temporală în actul său moral, absolut stăpînă pe sine, voinţa antidivină e veşnică şi definitivă. E un hău infinit în care spiritul revoltat este de îndată azvîrlit şi de unde se poate propaga în felul său, străbătînd haosul materiei, creaţiunea fizică, pînă la marginile lumii divine. Ştia prea bine, acţionînd împotriva Domnului, că terenul de acţiune nu-i va lipsi ; voinţa divină a creat din neant sufletul lumii, trezind dorinţa haotică – bază şi materie a oricărei creaţii. Sufletul lumii e un principiu nedefinit (απειρον και αοριστον), transmiţînd tot timpul acest caracter, într-o anumită măsură, la tot ceea ce provine din el. Astfel, va exista un imens spaţiu mixt aflat în suspensie între Dumnezeu şi adversarul Său, oferindu-i acestuia mijloacele de a-şi întreţine ura, revolta şi de a menţine rivalitatea. Viaţa lui nu va fi imobilă şi goală ; va avea o bogată şi diversă activitate, însă linia generală şi calitatea interioară a tot ceea ce va face sînt dinainte determinate de actul primordial al voinţei sale care l-a separat de Dumnezeu. A modifica acest act şi a se reîntoarce la Dumnezeu e de-a dreptul imposibil pentru el. Doctrina contrară a lui Origen, condamnată de Biserică, dovedeşte cum acest spirit atît de elevat şi de înzestrat n-avea decît o palidă idee despre esenţa răului moral, ceea ce, de altfel, a dovedit-o într-o altă împrejurare, cu ajutorul unui procedeu strict material şi exterior, pentru a se elibera de pornirile nefaste.

CAPITOLUL VI

CELE TREI STADII PRINCIPALE ALE PROCESULUI COSMOGONIC

În concepţia lui Dumnezeu, cerul şi pămîntul, lumea superioară şi cea inferioară, au fost create împreună într-un singur principiu care este adevărata Înţelepciune – unitatea absolută a întregului. Unirea cerului cu pămîntul stabilită în principiu (*reshith*), la începutul operei creatoare, trebuie să fie realizată în fapt prin procesul cosmogonic şi istoric ducînd la manifestarea desăvîrşită a acestei unităţi în *Împărăţia* Domnului (*malkhut*). Unirea astfel realizată presupune o separare prealabilă – separare care se manifestă prin viaţa haotică de pe Pămînt, viaţă goală şi sterilă, cufundată în întuneric (*khoshe*) şi în abis (*tehom*). Trebuia umplut acest hău, luminat întunericul, făcută rodnică matricea sterilă şi, prin acţiunea conjugată a celor două lumi, creată o viaţă pe jumătate terestră, pe jumătate celestă, care să cuprindă în unitatea sa totalitatea făpturii şi s-o apropie de Dumnezeu printr-o acţiune liberă şi vie, întrupîndu-se într-o formă creată veşnica Înţelepciune divină.

Procesul cosmic e unificarea treptată a lumii inferioare sau pămîntene, creată la început în stare haotică şi discordantă – *tohu va bohu*. După cum se spune în sfînta carte a *Facerii*, în acest proces identificăm două principii sau doi factori pozitivi – unul cu desăvîrşire activ – Dumnezeu prin Cuvîntul şi Duhul său – celălalt, cooperînd în parte, prin forţa sa, la ordinea şi planul divin, creîndu-le, dar nefiind decît un element pasiv şi material. E vorba de crearea plantelor şi animalelor : *vaiomer Elohim : tad'she haarets deshe heseb maz'riah zerah etc – et dixit Deus : germinet terra herbam viventem et facientem semen* etc.[1]; şi mai departe : *vattotse haarets deshe heseb maz'riah zerah leminehu* etc. – şi *PRODUXIT terra herbam viventem et facientem semen juxta*

1. Şi a zis Dumnezeu : „Să dea pămîntul din sine verdeaţă : iarbă, cu sămînţă într-însa." (*Facerea*, I, 11.)

genus suum[1]. Iar mai încolo : *vaiomer Elohim : totsehaarets nephesh chaiah leminah* etc. – *Dixit quoque Deus : PRODUCAT TERRA animam viventem in genere suo*[2]. E lesne de înţeles că Dumnezeu n-a creat imediat diferitele manifestări ale vieţii fizice ; El n-a făcut altceva decît să determine, să dirijeze şi să ordoneze forţa productivă a agentului numit *pămînt*, adică natura terestră, materia primă, sufletul lumii inferioare. Acest suflet e în sine forţă nedeterminată şi dezorganizată, dar capabilă să aspire la unitatea divină, rîvnind să se unească pe sine cu cerul. În această dorinţă acţionează Cuvîntul şi Duhul Sfînt, insuflînd sufletului neştiutor formele tot mai desăvîrşite ale unirii cerescului cu pămîntul, pentru a le înfăptui în mijlocul lumii inferioare. După cum sufletul acestei lumi e în sine o dualitate nedefinită (ἀόριστος δύας), el e deschis şi acţiunii principiului antidivin care, neputînd stăvili adevărata Înţelepciune, stăruie asupra antitipului inferior, sufletul lumii, pentru a-l sili să rămînă în haos şi vrajbă şi, în loc să realizeze în forme armonioase şi înălţătoare unirea cerului cu pămîntul, îl sileşte să dea naştere la monştri fantastici. Astfel, procesul cosmic fiind, pe de o parte, întîlnirea aducătoare de pace, contopirea celor doi agenţi – ceresc şi terestru – este, pe de altă parte, lupta pe viaţă şi pe moarte între Cuvîntul divin şi principiul demonic, pentru stăpînirea sufletului lumii. Înseamnă că opera creaţiei, ca dublu proces complex, nu poate fi înfăptuită în grabă, ci treptat.

În Biblie se spune clar că nu e vorba de opera *imediată* a lui Dumnezeu. Cuvintele sfinte sînt confirmate din plin de fapte. Dacă această creaţie a lumii noastre fizice ar fi emanaţia directă a lui Dumnezeu, ar fi o operă cu desăvîrşire *perfectă*, o creaţie liniştită şi armonioasă, nu numai în ansamblu, ci şi în părţile sale.

În realitate însă, nu se confirmă ipoteza. Doar din punctul său de vedere care cuprinde totul (*kol asher hosah*) dintr-o singură privire – *sub specie aeternitatis* – Dumnezeu poate considera creaţia desăvîrşită – *tob meod, valde bona.* Diferitele părţi ale operei socotite în sine nu merită deloc sau merită doar o recunoaştere relativă din partea Domnului. Ca în cazul întregii Biblii, se acceptă experienţa umană şi adevărul ştiinţific. Dacă privim lumea terestră în stadiul ei actual şi mai ales în istoria ei geologică şi paleontolo-

1. Şi pămîntul a dat din sine verdeaţă : iarbă, care face sămînţă, după felul şi asemănarea ei. (*Facerea*, I, 12.)

2. Apoi a zis Dumnezeu : „Să scoată Pămîntul fiinţe vii, după felul lor." (*Facerea*, I, 24.)

gică, foarte bine documentată în zilele noastre, putem schiţa tabloul unui proces laborios, determinat de principii eterogene care, numai cu timpul şi prin mari eforturi, ajung la o unitate stabilă şi armonioasă. Nici vorbă de o operă perfectă şi provenind dintr-un *artifex* divin. Istoria noastră cosmică e o zămislire lentă şi dureroasă. Întrezărim în ea semnele clare ale unei lupte interioare, ale tulburărilor şi convulsiilor violente, ale tatonărilor oarbe, ale proiectelor neterminate de creaţii imperfecte, ale naşterilor monstruoase şi eşecurilor. Toţi aceşti monştri antediluvieni, *megateri*, *plesiozauri*, *ihtiozauri* etc. pot fi oare creaţii desăvîrşite ale Domnului ? Dacă fiecare specie a acestor monstruoase creaturi era *tob meod* (*valde bona*), de ce au dispărut definitiv de pe pămînt, făcînd loc apariţiei unor forme mai izbutite, mai armonioase şi mai echilibrate ?

Creaţia e un proces gradat şi laborios ; e, deopotrivă, adevăr biblic şi filosofic, dar şi fapt al ştiinţei naturale. Admiţînd imperfecţia, procesul presupune un progres determinat, constînd într-o unificare tot mai profundă şi completă a elementelor materiei cu forţele anarhice, în transformarea *haosului* în *cosmos*, într-un corp viu slujind încarnării Înţelepciunii divine. Fără a intra în detalii cosmogonice, voi semnala numai cele trei stadii principale şi concrete ale acestui proces unificator. Am pomenit deja de primul dintre ele, determinat de *gravitaţia universală*, care face dintr-o lume inferioară o masă relativ compactă, creînd corpul material al universului. Este *unitatea mecanică* a întregului. Fiind exterioare una alteia, părţile universului sînt legate între ele printr-un lanţ indisolubil – forţa de atracţie. Degeaba s-a încercat izolarea lor, au fost atrase una către cealaltă – manifestare primordială a *altruismului* cosmic. Sufletul lumii a cunoscut cea dintîi realizare ca unitate universală, celebrînd prima unire cu Înţelepciunea divină. Impulsionat de Cuvîntul creator, aspiră la o unitate perfectă ; în această aspiraţie se eliberează de masa ponderabilă, transformîndu-şi puterea într-o nouă materie mai pură şi rarefiată numită *eter*. Cuvîntul pune stăpînire pe această materie idealizată ca pe propriul vehicul al acţiunii sale formatoare ; lansează fluide imponderabile în toate părţile universului ; înfăşoară fiecare bucată din organismul cosmic într-o reţea eterată ; accentuează diferenţele relative ale acestor părţi, punîndu-le în raporturi stabilite şi creînd astfel o a doua unitate cosmică desăvîrşită şi ideală – *unitatea dinamică* realizată cu ajutorul luminii, al electricităţii şi al celorlalte imponderabile care nu sînt decît modificări sau transformări ale unuia şi

aceluiaşi agent. Caracterul acestui agent e altruismul desăvîrşit, expansiunea nelimitată, actul perpetuu de dăruire. Oricît de perfectă ar fi unitatea dinamică a lumii, ea nu face decît să cuprindă masa materiei în toate părţile sale, dar nu pune stăpînire pe ele din interior, nici nu pătrunde pînă în adîncul fiinţei lor, nici nu le transformă. Sufletul lumii, *pămîntul*, conţine în eterul luminos imaginea ideală a echivalentului ceresc, dar fără să se contopească în realitate cu el. Însă aspiră mereu la aceasta, nemulţumindu-se cu simpla contemplare a cerului şi a astrelor strălucitoare, cu scufundarea în fluidele eterate ; el absoarbe *lumina*, o transformă în *foc vital* şi, rod al noii uniri, creează din măruntaiele sale orice *fiinţă vie* aparţinînd celor două regnuri, al plantelor şi animalelor. Noua unitate – *unitatea organică*, avînd drept bază şi mediu materia anorganică şi fluidele eterate – este cu atît mai desăvîrşită, cu cît formează un corp complex printr-un suflet mai activ şi universal. Prin intermediul plantelor, viaţa se manifestă obiectiv în formele ei organice şi e *simţită* de către animale în mişcările şi urmările ei subiective ; în sfîrşit, omul o *înţelege* în principiul ei absolut.

Pămîntul, care la origine era pustiu, întunecat şi inform, pentru ca, după aceea, să fie treptat cuprins de lumină şi să aibă forme variate, pămîntul care, doar în cea de-a treia perioadă cosmogonică şi-a simţit nedesluşit şi dovedit confuz, ca în vis, puterea creatoare în formele vieţii vegetale – cea dintîi contopire a ţărînei cu frumuseţea din cer – pămîntul care, în lumea plantelor, iese din matcă la atingerea cerească, după care se rupe de sine în mişcarea liberă a patrupedelor şi se ridică în aer în zborul păsărilor – pămîntul, după ce şi-a împrăştiat sămînţa vie în numeroasele specii de plante şi animale, reintră în matcă şi ia forma prin care-l întîlneşte pe Domnul faţă în faţă, primind suflul vieţii spirituale. Pămîntul *cunoaşte* cerul şi e *cunoscut* de el. Cei doi termeni ai creaţiei, divinul şi extra-divinul, superiorul şi inferiorul, devin în realitate unul, se contopesc şi se bucură de această contopire. Nu există cunoaştere adevărată, decît printr-o contopire reală, cunoaşterea desăvîrşită trebuind să fie *realizată* iar contopirea reală să fie *idealizată* pentru a deveni perfectă. Adevărata unire, contopirea celor două sexe, e numită în Biblie *cunoaştere*. Adevărata Înţelepciune, unitate a întregului şi unitate a contrariilor, unitate liberă şi reciprocă, a aflat fiinţa în care şi prin care poate să se realizeze în întregime. A aflat-o şi se bucură. *Desfătarea mea*, adevărata mea desfătare *e în fiii Omului.*

CAPITOLUL VII

TRIPLA ÎNCARNARE A ÎNȚELEPCIUNII DIVINE

Et formavit Futurus Deorum hominem – pulvis (sic) *ex homo*[1] (*vajitser Jahveh Elohim eth haadam haphar min haadamah*).

Dacă pămîntul este, în general, sufletul lumii inferioare, țărîna e semnul degradării sau al distrugerii lui cînd a încetat să mai fie cuprins de exaltare, în dorința oarbă a unei vieți haotice ; cînd, respingînd toate principiile demonice și renunțînd în cea mai deplină umilință la orice rezistență și luptă împotriva Cuvîntului divin, este în stare să înțeleagă adevărul, să se contopească și să întemeieze Împărăția lui Dumnezeu. Această stare de umilință, această predispoziție absolută a Naturii terestre e rezultatul obiectiv al creației Omului (*humus – humilis – homo*[2]) ; sufletul senzitiv al lumii fizice devine sufletul rațional al omenirii. Contopindu-se lăuntric cu divinul, contemplînd lumina, el poate cuprinde într-o unitate ideală (prin conștiință și rațiune) tot ceea ce există. Ființă universală în gîndire și putere rațională (imagine a lui Dumnezeu), omul trebuie efectiv să fie asemenea Domnului, contopindu-se, în mod activ, cu întregul creației. Copil al pămîntului prin viața inferioară care i s-a dat, el trebuie să i-o înapoieze transformată în lumină și în duh viu. Dacă prin el – prin rațiunea lui – pămîntul s-a înălțat la cer, tot prin el – prin acțiunea lui – cerul trebuie să coboare și să cuprindă pămîntul ; prin el, întreaga lume extra-divină trebuie să devină un singur trup însuflețit – întrupare deplină a Înțelepciunii divine.

Doar în ființa omului făptura se unește cu Domnul în chip desăvîrșit, adică liber și reciproc, pentru că, datorită dublei sale naturi, numai omul poate să-și *păstreze* libertatea și să fie în

1. Și a făcut Dumnezeu pe om din țărîna pămîntului. (lat.)
2. Humă – umil – om. (lat.)

continuare adaosul moral al lui Dumnezeu, contopindu-se din ce în ce mai mult cu El printr-o serie de eforturi conştiente şi de acţiuni deliberate. Există o dialectică remarcabilă în legea vitală a celor două lumi. Desăvîrşirea supraomenească a libertăţii la un spirit pur, absenţa oricărei limite exterioare, face ca această libertate, manifestîndu-se complet, să se concretizeze într-un singur act ; fiinţa spirituală îşi pierde libertatea pentru că a avut prea multă. Dimpotrivă, piedicile şi obstacolele pe care mediul exterior al lumii naturale le opune realizării actelor noastre interioare, caracterul limitat şi condiţionat al libertăţii umane, îl fac pe om mai liber decît îngerii, îi dau posibilitatea păstrării şi exercitării în continuare a liberului arbitru şi putinţa de a rămîne, chiar după cădere, coparticipantul activ la opera divină. De aceea, adevărata Înţelepciune nu se mulţumeşte cu îngerii, ci cu fiii Omului.

Raţiunea de a fi a Omului este, în primul rînd, unirea interioară şi ideală a puterii terestre cu actul divin, a Sufletului cu Verbul, şi, în al doilea rînd, libera înfăptuire a acestei uniri în totalitatea lumii extra-divine. În această făptură compusă există un centru şi o periferie – personalitatea umană şi lumea, omul individual şi cel social sau colectiv. Fiind în sine sau la modul subiectiv unirea Cuvîntului divin cu natura pămînteană, omul trebuie să purceadă la înfăptuirea obiectivă sau pentru sine a acestei uniri, dedublîndu-se exterior. Pentru a se cunoaşte cu adevărat în unitate, omul trebuie să fie făptură cunoscătoare sau activă în sine (bărbatul) sau chiar obiect cunoscut sau pasiv (femeia). Astfel, contrastul şi contopirea Cuvîntului divin cu natura terestră se realizează pentru om în diferenţa şi contopirea dintre cele două sexe.

Esenţa sau natura omenească e pe deplin reprezentată de omul individual (cele două sexe) ; stadiul social n-are nici un amestec ; dar este cu totul necesar în dezvoltarea *vieţii* omeneşti, în realizarea a ceea ce este *potenţial* cuprins în om. Doar în mijlocul societăţii, omul poate atinge scopul său definitiv – integritatea universală a oricărei existenţe extra-divine. Însă lumea naturală (bărbat, femeie şi societate), aşa cum rezultă din procesul cosmogonic, nu conţine în sine decît posibilitatea unei asemenea integrităţi. Raţiunea şi conştiinţa bărbatului, sufletul şi instinctul femeii, în sfîrşit, legea dependenţei sau a altruismului care constituie baza oricărei societăţi, nu sînt decît o prefigurare a adevăratei contopiri divino-umane, un sîmbure care trebuie să rodească, să înflorească şi să facă fructe.

Dezvoltarea succesivă a acestui sîmbure are loc în procesul istoriei universale ; întreitul fruct este femeia desăvîrşită sau natura divinizată, bărbatul desăvîrşit sau omul-Dumnezeu şi societatea omenească desăvîrşită – întrupare definitivă a adevăratei Înţelepciuni.

Adevărata unitate a fiinţei umane în bărbat, femeie şi în cadrul societăţii, determină unitatea indivizibilă a încarnării divine în lume. În fiinţa bărbatului e cuprinsă, *potenţial*, întreaga existenţă omenească. Pentru a o realiza, el trebuie : 1) să-şi dedubleze sau să-şi obiectiveze fiinţa materială în personalitatea feminină ; 2) să-şi multiplice sau să-şi obiectiveze universalitatea fiinţei sale raţionale într-o multitudine de vieţi individuale, organic legate şi alcătuind un întreg – societatea umană. Femeia nefiind decît jumătatea bărbatului, iar societatea, dezvoltarea sau deplina manifestare, în fond nu e vorba decît de o singură făptură omenească. Contopirea cu Dumnezeu, deşi întreită, nu formează decît o singură fiinţă divino-umană – Σοφια încarnată, a cărei principală manifestare şi cu adevărat individuală este Iisus Hristos ; jumătatea feminină e Sfînta Fecioară, iar dezvoltarea universală – Biserica. Sfînta Fecioară se uneşte cu Dumnezeu printr-o contopire pasivă ; ea l-a zămislit pe cel de-al doilea Adam, după cum pămîntul l-a zămislit pe cel dintîi ; nu e vorba aici de *reciprocitate* sau de cooperare propriu-zisă. Biserica nu se uneşte cu Dumnezeu *imediat*, numai prin întruparea lui Hristos a cărui continuatoare este. Aşadar, numai Hristos e cu adevărat Omul-Dumnezeu, Cel care S-a unit reciproc (activ) cu Dumnezeu.

În pura contemplaţie a Sfintei Fecioare, a lui Hristos şi a Bisericii, Domnul a recunoscut întreaga creaţie, proclamînd-o *tob méod, valde bona.* Aceasta constitue cauza marii bucurii pe care Înţelepciunea divină a încercat-o faţă de fiii Omului, văzînd pe unica fiică imaculată şi pură a lui Adam, pe Fiul Omului, singurul drept, văzînd mulţimea oamenilor unificată sub forma unei singure societăţi întemeiată pe iubire şi adevăr, contemplîndu-şi viitoarea întrupare, iar în fiii lui Adam, proprii săi fii, bucurîndu-se că planul creaţiei divine era întemeiat : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*[1] (*Matei*, XI, 19).

Omenirea unită cu Dumnezeu prin Sfînta Fecioară, Hristos şi Biserică, e împlinirea adevăratei Înţelepciuni sau a substanţei absolute a Domnului, forma sa creată, încarnarea sa. În realitate,

1. Dar înţelepciunea s-a dovedit dreaptă în faptele ei.

una şi aceeaşi formă substanţială (desemnată în Biblie ca *semen mulieris scilicet Sophiae*[1]) se produce în trei manifestări succesive şi permanente, în totalitate diferite, dar indivizibile, pe nume Maria în fiinţa feminină, Iisus în cea masculină şi păstrîndu-şi numele adevărat pentru apariţia ei universală în Biserica desăvîrşită a viitorului, Logodnică şi Mireasă a Cuvîntului dumnezeiesc.

Această triplă împlinire a adevăratei Înţelepciuni pe lume e un adevăr religios pe care creştinătatea ortodoxă îl recunoaşte în doctrina ei şi-l manifestă în cult. Dacă, prin adevărata Înţelepciune a Domnului, n-ar trebui să înţelegem decît numai persoana lui Iisus Hristos, cum am putea să-i atribuim Sfintei Fecioare toate textele din cărţile sfinte care pomenesc de această Înţelepciune ? Acest lucru, înfăptuit din cele mai vechi timpuri atît în slujbele Bisericii latine, cît şi în cele ale Bisericii greceşti, a fost confirmat în zilele noastre în Bula lui Pius al IX-lea despre Imaculata Concepţiune a Preasfintei Fecioare. Pe de altă parte, există în Scriptură texte pe care doctorii ortodocşi şi cei catolici le atribuie fie Sfintei Fecioare, fie Bisericii (de pildă, textul Apocalipsei referitor la femeia înveşmîntată cu soarele, purtînd cunună de stele şi avînd luna sub picioare). Nu putem pune la îndoială legătura strînsă şi analogia perfectă între umanitatea individuală şi cea socială a lui Hristos, între corpul său natural şi cel mistic. În taina împărtăşaniei, trupul Domnului devine în chip misterios dar adevărat principiul unificator al trupului său colectiv – mulţimea credincioşilor. Astfel, Biserica, societatea umană divinizată, are în fond aceeaşi substanţă ca şi fiinţa întrupată a lui Hristos, umanitatea sa individuală – aceasta neavînd altă origine şi altă esenţă decît natura umană a Sfintei Fecioare, Maica Domnului ; înseamnă că trupul încarnării divino-umane, reprezentînd în Iisus Hristos un singur centru individual activ, are, în tripla lui manifestare, una şi aceeaşi bază substanţială – corporalitatea Înţelepciunii divine ascunsă şi dezvăluită în lumea inferioară : e sufletul lumii convertite, purificate şi identificate cu însăşi Înţelepciunea, după cum materia se identifică nemijlocit cu forma într-o singură făptură concretă şi vie. Iar realizarea desăvîrşită a acestei substanţe divino-materiale, a lui *semen mulieris*, e omenirea glorificată şi reînviată – Templul, Corpul şi Mireasa Domnului.

1. Sămînţa femeii, adică a Înţelepciunii (lat.)

Dezvoltarea succesivă a acestui sîmbure are loc în procesul istoriei universale ; întreitul fruct este femeia desăvîrşită sau natura divinizată, bărbatul desăvîrşit sau omul-Dumnezeu şi societatea omenească desăvîrşită – întrupare definitivă a adevăratei Înţelepciuni.

Adevărata unitate a fiinţei umane în bărbat, femeie şi în cadrul societăţii, determină unitatea indivizibilă a încarnării divine în lume. În fiinţa bărbatului e cuprinsă, *potenţial*, întreaga existenţă omenească. Pentru a o realiza, el trebuie : 1) să-şi dedubleze sau să-şi obiectiveze fiinţa materială în personalitatea feminină ; 2) să-şi multiplice sau să-şi obiectiveze universalitatea fiinţei sale raţionale într-o multitudine de vieţi individuale, organic legate şi alcătuind un întreg – societatea umană. Femeia nefiind decît jumătatea bărbatului, iar societatea, dezvoltarea sau deplina manifestare, în fond nu e vorba decît de o singură făptură omenească. Contopirea cu Dumnezeu, deşi întreită, nu formează decît o singură fiinţă divino-umană – Σοφια încarnată, a cărei principală manifestare şi cu adevărat individuală este Iisus Hristos ; jumătatea feminină e Sfînta Fecioară, iar dezvoltarea universală – Biserica. Sfînta Fecioară se uneşte cu Dumnezeu printr-o contopire pasivă ; ea l-a zămislit pe cel de-al doilea Adam, după cum pămîntul l-a zămislit pe cel dintîi ; nu e vorba aici de *reciprocitate* sau de cooperare propriu-zisă. Biserica nu se uneşte cu Dumnezeu *imediat*, numai prin întruparea lui Hristos a cărui continuatoare este. Aşadar, numai Hristos e cu adevărat Omul-Dumnezeu, Cel care S-a unit reciproc (activ) cu Dumnezeu.

În pura contemplaţie a Sfintei Fecioare, a lui Hristos şi a Bisericii, Domnul a recunoscut întreaga creaţie, proclamînd-o *tob méod, valde bona.* Aceasta constitue cauza marii bucurii pe care Înţelepciunea divină a încercat-o faţă de fiii Omului, văzînd pe unica fiică imaculată şi pură a lui Adam, pe Fiul Omului, singurul drept, văzînd mulţimea oamenilor unificată sub forma unei singure societăţi întemeiată pe iubire şi adevăr, contemplîndu-şi viitoarea întrupare, iar în fiii lui Adam, proprii săi fii, bucurîndu-se că planul creaţiei divine era întemeiat : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*[1] (*Matei*, XI, 19).

Omenirea unită cu Dumnezeu prin Sfînta Fecioară, Hristos şi Biserică, e împlinirea adevăratei Înţelepciuni sau a substanţei absolute a Domnului, forma sa creată, încarnarea sa. În realitate,

1. Dar înţelepciunea s-a dovedit dreaptă în faptele ei.

una şi aceeaşi formă substanţială (desemnată în Biblie ca *semen mulieris scilicet Sophiae*[1]) se produce în trei manifestări succesive şi permanente, în totalitate diferite, dar indivizibile, pe nume Maria în fiinţa feminină, Iisus în cea masculină şi păstrîndu-şi numele adevărat pentru apariţia ei universală în Biserica desăvîrşită a viitorului, Logodnică şi Mireasă a Cuvîntului dumnezeiesc.

Această triplă împlinire a adevăratei Înţelepciuni pe lume e un adevăr religios pe care creştinătatea ortodoxă îl recunoaşte în doctrina ei şi-l manifestă în cult. Dacă, prin adevărata Înţelepciune a Domnului, n-ar trebui să înţelegem decît numai persoana lui Iisus Hristos, cum am putea să-i atribuim Sfintei Fecioare toate textele din cărţile sfinte care pomenesc de această Înţelepciune ? Acest lucru, înfăptuit din cele mai vechi timpuri atît în slujbele Bisericii latine, cît şi în cele ale Bisericii greceşti, a fost confirmat în zilele noastre în Bula lui Pius al IX-lea despre Imaculata Concepţiune a Preasfintei Fecioare. Pe de altă parte, există în Scriptură texte pe care doctorii ortodocşi şi cei catolici le atribuie fie Sfintei Fecioare, fie Bisericii (de pildă, textul Apocalipsei referitor la femeia înveşmîntată cu soarele, purtînd cunună de stele şi avînd luna sub picioare). Nu putem pune la îndoială legătura strînsă şi analogia perfectă între umanitatea individuală şi cea socială a lui Hristos, între corpul său natural şi cel mistic. În taina împărtăşaniei, trupul Domnului devine în chip misterios dar adevărat principiul unificator al trupului său colectiv – mulţimea credincioşilor. Astfel, Biserica, societatea umană divinizată, are în fond aceeaşi substanţă ca şi fiinţa întrupată a lui Hristos, umanitatea sa individuală – aceasta neavînd altă origine şi altă esenţă decît natura umană a Sfintei Fecioare, Maica Domnului ; înseamnă că trupul încarnării divino-umane, reprezentînd în Iisus Hristos un singur centru individual activ, are, în tripla lui manifestare, una şi aceeaşi bază substanţială – corporalitatea Înţelepciunii divine ascunsă şi dezvăluită în lumea inferioară : e sufletul lumii convertite, purificate şi identificate cu însăşi Înţelepciunea, după cum materia se identifică nemijlocit cu forma într-o singură făptură concretă şi vie. Iar realizarea desăvîrşită a acestei substanţe divino-materiale, a lui *semen mulieris*, e omenirea glorificată şi reînviată – Templul, Corpul şi Mireasa Domnului.

1. Sămînţa femeii, adică a Înţelepciunii (lat.)

Adevărul creştin, sub acest ultim aspect – întruparea totală şi concretă a Divinităţii – a cuprins în mod deosebit sufletul religios al poporului rus, încă de pe vremea convertirii sale la creştinism. Înălţînd temple Sfintei Sofia, adevăratei Înţelepciuni dumnezeieşti, el a conferit acestei idei o nouă expresie, necunoscută grecilor (care identificau Σοφία cu Λόγος). Apropiind-o pe Sfînta Sofia de Maica Domnului şi de Iisus Hristos, arta religioasă a strămoşilor noştri se deosebea şi de una şi de cealaltă, reprezentînd-o cu trăsăturile unei fiinţe divine deosebite. Pentru ei era esenţa cerească înveşmîntată de aparenţele lumii inferioare, spiritul luminos al omenirii primenite, Îngerul păzitor al Pămîntului, cea de pe urmă înfăţişare viitoare a Divinităţii.

Astfel, alături de forma omenească *individuală* a divinului, alături de Maica-Fecioară şi de Fiul lui Dumnezeu, poporul rus a cunoscut şi adorat, sub numele de Sfînta Sofia, întruparea *socială* a Divinităţii în Biserica universală. Acestei idei, revelată sentimentului religios al strămoşilor noştri, acestei idei cu adevărat naţionale şi universale trebuie să-i atribuim o expresie raţională. Să rostim Cuvîntul viu pe care Rusia de altădată l-a rostit şi pe care Rusia de astăzi trebuie să-l spună lumii întregi.

CAPITOLUL VIII

OMUL-MESIA. HAOSUL OMENESC. ELEMENTE PRIMITIVE ALE SOCIETĂȚII TRINITARE

Mijlocind între Cer şi Pămînt, Omul era hărăzit să fie Mesia universal, care să salveze lumea din haos unind-o cu Dumnezeu, prin întruparea în formele create a adevăratei Înţelepciuni. Această misiune atribuia Omului o triplă funcţie : el trebuia să fie *preotul* Domnului, *regele* lumii inferioare şi *profetul* unirii desăvîrşite ; Preot al Domnului prin sacrificarea propriului arbitru, a egoismului omenesc ; rege al naturii inferioare, stăpînind-o prin legea divină ; profet al unirii, aspirînd la plenitudinea absolută a vieţii şi înfăptuind-o cu ajutorul graţiei divine şi al libertăţii, primenind şi transformînd tot mai mult natura extra-divină pînă la desăvîrşita ei integrare, ἡ ἀποκείτα στάσις τῶν παντων. Supunerea faţă de Dumnezeu şi stăpînirea naturii pentru a o mîntui – iată care e legea mesianică. Omul a nesocotit-o, preferînd să atingă scopul *imediat*, prin sine, încălcînd ordinea stabilită de raţiunea divină. A vrut să se unească în mod arbitrar cu natura inferioară, ţinînd seama de propria plăcere, crezînd că prin asta îşi însuşeşte o regalitate necondiţionată, o autocraţie absolută, egală cu aceea a Domnului. N-a vrut să închine regalitatea sacerdoţiului, devenind neputincios în a-şi satisface propriile aspiraţii, în a-şi duce la îndeplinire misiunea profetică. Dorinţa oarbă de a se uni cu natura inferioară l-a făcut pe Om sclavul acesteia ; urmarea inevitabilă a fost aceea că omul a căpătat trăsăturile distinctive ale lumii materiale şi extra-divine, transformîndu-se după felul şi asemănarea acesteia. Se ştie că adevăratul caracter al naturii în afara lui Dumnezeu se exprimă 1) printr-o multitudine nedeterminată în spaţiu sau infinita fragmentare în părţi ; 2) printr-o schimbare în timp sau sciziunea infinită în momente ca rezultat al dublei împărţiri ; 3)

prin transformarea oricărei cauzalităţi în mecanism. E adevărat că această putere a sciziunii infinite şi a discordiei universale şi caracterul adevărat al Haosului sînt limitate în creaţie prin acţiunea Verbului unificator care, pe fondul haotic, construieşte Cosmosul. În cadrul naturii inferioare (înaintea apariţiei omului), esenţa Haosului nu e înlăturată, ci persistă, precum focul sub cenuşă, ca o tendinţă principală ce se iveşte de fiecare dată. În felul acesta, puterea haosului a fost transmisă omului decăzut, creînd ceea ce impropriu numim lumea naturală şi care, în realitate, e lumea haotică. În această masă umană, se disting cît se poate de clar trei trăsături fundamentale ale naturii extra-divine. Infinita sciziune a părţilor materiei în spaţiu înseamnă, pentru specia omenească, pluralitatea nedefinită şi anarhică a indivizilor ce coexistă ; infinitei fragmentări a momentelor în timp îi corespunde, în viaţa omenirii, succesiunea nedefinită a generaţiilor ce-şi dispută prezentul şi caută să ia locul una alteia, pe rînd ; în fine, mecanismul material al lumii fizice apare la oameni sub forma eteronomiei sau a fatalităţii, potrivit căreia voinţa omului e supusă forţei lucrurilor, fiinţa lui interioară – influenţei dominante a mediului exterior şi a împrejurărilor temporale.

Se ştie totuşi că această cădere a Omului poate să-i amîne, nu şi să-i anuleze vocaţia. Îndepărtîndu-l de scopul suprem, obstacolele spaţiului, timpului şi cauzalităţii mecanice îl împiedică deopotrivă să nu atingă acest scop în mod absolut şi definitiv. Pluralitatea nedefinită a indivizilor – socotită în sine o decădere – este prima condiţie de mîntuire a omenirii ; dacă o parte din această mulţime duce mai departe păcatul originar, îmbogăţindu-l cu noi crime, vor exista întotdeauna cîţiva oameni în stare să atenueze efectele răului şi să găsească un mijloc pentru mîntuirea ce va să vină ; datorită acestei multiplicări nedefinite, Abel e înlocuit cu Seth, David îi ia locul lui Saul. Succesiunea generaţiilor e a doua condiţie a mîntuirii : nu vor dispărea fără ca vreuna să lase ceva pentru a uşura efortul urmaşilor, pentru elaborarea unei forme istorice desăvîrşite, întru mai buna satisfacere a adevăratelor aspiraţii ale sufletului omenesc. Astfel, ceea ce nu se poate manifesta nici la Eva, nici la Thamar, nici la Rahab, nici la Ruth, nici la Bathşabah, o să se manifeste cîndva la Maria.

Eteronomia existenţei noastre e cea de-a treia condiţie a mîntuirii, la fel de necesară ca şi celelalte. Dacă voinţa omenească, fie

ea bună sau rea, ar avea o eficacitate imediată, ar fi rodul omenirii şi al creaţiei. Fratricidul lui Cain s-ar fi prăbuşit atunci în infern înainte de a fi întemeiat un oraş şi o civilizaţie antică ; bunul Seth ar fi urcat la cer sau măcar în limburi, precum fratele său Abel, înainte de a da naştere strămoşilor lui Iisus Hristos ; lumea inferioară, pămîntul lipsit de centrul lui de unitate şi de acţiune, ar fi recăzut în starea de învălmăşeală, aşa cum a fost înaintea Facerii. N-ar fi existat nimic care să desfete adevărata Înţelepciune.

Dacă supunerea noastră la condiţiile lumii materiale e urmarea căderii şi pedeapsă a păcatului, atunci această pedeapsă e o binefacere, iar consecinţa necesară a răului e un mijloc necesar al binelui absolut. Aşa cum pămîntul haotic nu s-a putut sustrage acţiunii cosmogonice a Cuvîntului, care l-a transformat într-o lume echilibrată, luminoasă şi vie, la fel haosul lumesc, în urma căderii din Rai, a trebuit să fie supus aceleiaşi operaţii teogonice a Cuvîntului prin care să poată fi transformat într-o lume spirituală cu adevărat unificată, luminată de adevărul divin, trăind întru cele veşnice. Calitatea de Mesia, pe care primul Adam a pierdut-o, n-a pierit cu totul pe pămînt, ci a fost numai redusă la stadiul de putere latentă ; va rămîne un germene viu – *semen mulieris (id est Sophiae)* pînă cînd se va încarna în cel de-al doilea Adam. Acest proces teogonic, crearea Omului trinitar, a Omului-Mesia sau a Omului-Dumnezeu, prin care s-a întrupat Înţelepciunea divină, acest proces prezintă, în timp, trei stadii principale : 1) seria anticipărilor mesianice în lumea naturală sau în haosul de pe pămînt, înaintea creştinismului ; 2) ivirea unui Mesia individual în persoana lui Iisus Hristos ; 3) transformarea mesianică a întregii umanităţi sau dezvoltarea lumii creştine.

Înaintea lui Iisus Hristos, omenirea lipsită de un centru adevărat nu era decît un organism în germene – de fapt, nu existau decît forme sociale separate, triburi, cetăţi şi naţiuni, dintre care unele aspirau la dominaţia universală – ceea ce anticipa deja viitoarea unitate. În fiecare din aceste grupări separate existente pe lume, fie că se vroia sau nu înlocuirea întregului sub forma monarhiei universale, s-a înregistrat, încă de la început, în domeniul social, un anumit succes în privinţa formei mesianice sau trinitare încercînd să reprezinte, în limite mai mult sau mai puţin înguste, totalitatea vieţii omului.

Această formă trinitară are o bază generală în fiinţa umană.

Întreaga existenţă a omului se constituie din trei aspecte principale : 1) faptele conservate în tradiţia trecutului ; 2) faptele şi creaţiile impuse de cerinţele prezentului ; 3) aspiraţiile la o existenţă mai bună determinate de un ideal de viitor.

Există o analogie evidentă, dar şi o diferenţă esenţială între aceste trei moduri constitutive ale existenţei omului şi cele trei aspecte corespunzătoare ale existenţei divine. Justificarea generală a acestei diferenţe este aceea că în Dumnezeu, ca fiinţă absolută, primul aspect îl determină *complet* pe cel de-al doilea, iar amîndouă determină în întregime pe celălalt, în care fiinţa divină se află în stăpînirea definitivă de sine şi se desfată pe deplin. Dimpotrivă, pentru a nu aminti aici decît ultimul aspect al subiectivităţii sale, omul nu poate stăpîni acum plenitudinea unei vieţi care nu este pentru el decît un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Acest viitor anticipat la modul ideal nu poate fi obiect de desfătare propriu-zisă, ci numai de *aspiraţie*.

În viaţa noastră materială sau animală, această formă trinitară există deja, dar e mai degrabă un simbol natural decît o realitate. Faptul împlinit e reprezentat aici de generaţia trecută, de părinţi sau strămoşi ; prezentul îl formează generaţia de acum, oamenii de azi ; în sfîrşit, aspiraţiile fireşti de viitor iau naştere în copii, în generaţia ce vine. Se observă că forma trinitară are aici un caracter pur relativ şi la urma urmei iluzoriu ; zadarnic ne străduim să oprim în loc aspectele raportului, fiecare generaţie trece la fel prin cele trei stadii, pentru a se pierde în neant şi uitare. Fiecare generaţie vrea să stăpînească prezentul, însă cum fiecare are acelaşi drept, nici una nu-l poate stăpîni efectiv ; după zadarnice eforturi de a reţine şuvoiul existenţei temporale, toate sînt înghiţite, pe rînd, de el. Această schimbare firească de generaţii nu secătuieşte viaţa umană. Doar lumea animală şi cea socială, care nu s-au limitat niciodată la prezentul material, nu s-au mulţumit să ducă mai departe şi să perpetueze faptul real de a exista. Societatea omenească, fie ea pe treptele cele mai joase ale dezvoltării, a adăugat întotdeauna faptului un principiu, realităţii, o idee.

Pentru o societate omenească, clipa de faţă, prezentul, nu e nici succesiune mecanică în timp – un simplu *postea* al trecutului său – nici un fapt anterior, mecanic şi temporal, un simplu *antea* al viitorului său, ci se apropie întotdeauna de alţi doi termeni printr-o legătură interioară şi spirituală ce opreşte în loc trecutul şi viitorul

şi care, dacă nu ţine în loc şuvoiul vieţii materiale, îl face măcar să intre pe un făgaş anume, transformînd infinitul nefast al timpului natural într-un sistem de dezvoltare istorică. În orice societate omenească – oricît de barbară ar fi în afara şi mai presus de interesele materiale ale momentului – avem o *tradiţie* religioasă şi un *ideal* profetic. În loc să fie înlocuit fără milă, aidoma acelor sălbatici care ucid şi-şi mănîncă părinţii, trecutul e păstrat cu pietate filială ca bază şi mărturie permanentă a prezentului ; în loc să fie resimţit ca fatalitate necruţătoare sau sacrificat pe altarul egoismului precum copiii arşi în statuia lui Moloh, viitorul e invocat drept adevăratul scop şi adevărata raţiune de a exista a prezentului. Astfel, în fruntea oricărei societăţi omeneşti există o trinitate, mai mult sau mai puţin diferită, de clase conducătoare, în parte, apropiindu-se între ele, dar neidentificîndu-se niciodată cu triplul raport natural al generaţiilor următoare. Există mai întîi *preoţii* sau sacrificatorii, corespunzînd părinţilor din vechea generaţie ; într-adevăr, la început, în viaţa triburilor şi a familiilor împrăştiate, funcţiile sacerdotale erau îndeplinite de capii familiei ; căminul era principalul altar. Cu toate acestea, chiar în acest stadiu primitiv, tatăl semnifica mai mult decît faptul specific al paternităţii naturale : era apropiat, prin demnitatea lui sacerdotală, de faptul absolut al paternităţii divine, de acel trecut etern precedînd şi condiţionînd întreaga viaţă. Spre deosebire de animale, în fiinţa părinţilor generaţia materială a devenit o instituţie socială şi o putere religioasă. Dacă părintele de azi e preot, mediator între prezent şi trecut, răposatul strămoş, reîntorcîndu-se în lumea invizibilă, se identifica în mod firesc cu însuşi trecutul absolut, cu eterna Divinitate, devenind obiect de cult. Cultul strămoşilor e un element universal al religiei[1]. Astfel, funcţia trecutului imediat, a părinţilor, preoţilor, era aceea de a apropia prezentul uman de un trecut îndepărtat şi general, de faptele misterioase care preced şi determină viaţa noastră. În al doilea rînd, există clasa *războinicilor* care, prin forţă şi îndrăzneală, asigurau societăţii mijloacele reale ale existenţei, satisfăcînd nevoile urgente la un moment dat. Fireş-

1. Teza a fost dezvoltată în zilele noastre cu o anumită exagerare de către Fustel de Coulanges (*Cetatea antică*) şi cu o exagerare şi mai mare de către Herbert Spencer (*Sociologia*). Nu e greu să separi adevăratul fond important al ideilor de concluziile eronate provenind (mai ales în cazul savantului englez) dintr-un punct de vedere exclusiv şi limitat.

te, această clasă se recruta mai ales dintre copiii de familie, din generaţia prezentă. Cu toate că şi vechea generaţie a luat parte la campaniile militare, n-au fost nici Priam, nici Nestor, ci Hector şi Achile care au stat în fruntea războinicilor, luînd cu pioşenie locul părinţilor, de îndată ce încercau să obţină, prin sacrificii, favoarea zeilor. Astfel, raportul între primele două clase principale ale societăţii corespunde raportului între cele două generaţii – generaţia prezentă şi cea trecută. Dacă am împinge analogia mai departe, dacă *viitorul* corpului social ar fi reprezentat numai sau mai ales de generaţia viitoare, prin copiii ce iau locul strămoşilor pentru a fi, la rîndul lor, înlocuiţi de propriile progenituri şi aşa mai departe, viaţa socială s-ar identifica cu infinitul negativ al vieţii naturale ; nu ar mai fi istorie, progres, ci numai un veşnic schimb inutil. În realitate nu se întîmplă aşa. În fiecare societate exista, din cele mai vechi timpuri, pe lîngă preoţi şi războinici, o categorie de oameni de toate vîrstele, de toate sexele şi de toate condiţiile, care anticipa viitorul omenirii şi răspundea aspiraţiilor ideale ale societăţii în care trăiau. Acest al treilea aspect, în loc să fie adevărata unitate a celorlalte, nu era decît o reiterare a lor. Generaţia viitoare nu reprezintă viitorul decît în chip iluzoriu şi efemer, aşa cum într-o serie nedefinită, un membru nu valorează mai mult decît ceilalţi. În ordinea succesiunii fireşti, noua generaţie nu e în sine mai avansată decît celelalte, mai aproape de ideal şi de perfecţiune. De aceea, adevăratul progres social, independent de infinita succesiune de generaţii, are nevoie de reprezentanţi autentici ai viitorului, de oameni într-adevăr avansaţi în privinţa vieţii spirituale, capabili să satisfacă aspiraţiile contemporanilor şi de a înfăţişa societăţii idealul ei, în măsura în care aceasta poate să-l conceapă iar ei pot să-l înfăptuiască. I-aş numi pe aceşti oameni ai viitorului ideal *profeţi*. La modul vulgar, ei sînt cei ce prezic viitorul.

Între ghicitor şi adevăratul profet e aproape aceeaşi diferenţă ca între capul unei bande de tîlhari şi suveranul legitim al unui mare Stat sau între preotul unei familii primitive ce aduce jertfe sufletelor strămoşilor morţi şi papa ce binecuvîntează *urbi et orbi* pentru ca sufletele din purgatoriu să se înalţe la cer. În afară de această diferenţă, vizînd sfera de acţiune mai mult sau mai puţin cuprinzătoare, mai trebuie făcută o distincţie. Viitorul poate fi prezis nu numai în vorbe, ci şi în faptă, anticipînd parţial stări şi raporturi ce nu ţin de condiţia actuală a umanităţii. Acesta e

profetismul propriu-zis care prezintă modificări şi variaţii specifice. De pildă, vrăjitorul african are sau susţine că are puterea de a tăia şi spînzura. Această putere superioară a voinţei umane asupra forţelor şi fenomenelor din natură e un atribut al fiinţei umane, pentru că aceasta se găseşte într-o comuniune perfectă cu Divinitatea creatoare şi atotputernică. O asemenea contopire, de regulă străină stării noastre actuale, nu e decît scopul ideal, viitorul îndepărtat la care aspirăm ; exercitarea puterii aparţinînd acestui stadiu viitor e o anticipare a viitorului sau un act profetic. Însă adevăratul profetism nu e acela al vrăjitorului care nu stăpîneşte şi nici măcar nu cunoaşte bazele religioase şi morale ale puterii supranaturale ; dacă îl practică totuşi, nu e decît în chip empiric. Pe de altă parte, chiar şi în cazul cînd această putere magică nu e decît o ambiţie frauduloasă, tot de o anticipare e vorba – fie doar în dorinţă şi aspiraţie – a unui stadiu superior, a unui viitor ideal rezervat omului. Trecînd de la vrăjitorul african la adevăratul taumaturg creştin, ca Sfîntul Francisc din Assisi, în minunile lui e aceeaşi putere a voinţei umane, pe care o are sau pretinde că o are, asupra forţelor din natura exterioară, magicianul unui trib sălbatic. Această putere e limitată în ambele cazuri, căci puterea miraculoasă a celor mai mari sfinţi nu a fost vreodată nici constantă în timp, nici universală în faptă. Marea diferenţă constă în aceea că sfîntul cunoaşte şi stăpîneşte baza principală interioară a puterii supranaturale, în cazul omului – contopirea morală cu Divinitatea. Astfel, puterea sa, întemeiată pe superioritatea morală, e o imagine fidelă şi directă, deşi palidă şi limitată, a Atotputerniciei divine, care nu e o forţă oarbă, ci consecinţa logică a perfecţiunii intrinseci şi adevărate a fiinţei absolute. În măsura în care sfîntul participă la această perfecţiune, el participă şi la puterea divină, anticipînd stadiul nostru definitiv, nu numai concret, ci şi adevărat în sine, desăvîrşit lăuntric, cu toate că în exterior e incomplet.

Să facem o comparaţie, într-un cu totul alt domeniu al profetismului, între marele înţelept grec şi un *nabi* evreu. În *Republica*, Platon prezintă idealul societăţii umane organizată pe principiile dreptăţii şi raţiunii. E anticiparea unui viitor realizat în parte prin societatea europeană a Evului Mediu[1]. Platon a fost deci profet, dar

---

1. A se consulta între alţii, în legătură cu această analogie între Republica platoniciană şi cea creştină, Ranke cu *Istoria universală*.

aşa cum vrăjitorul african e taumaturg : nu stăpînea şi nici măcar nu cunoştea adevărata bază pe care idealul său să se realizeze. Nu putea pricepe că, pentru organizarea echitabilă şi raţională a fiinţei sociale, dreptatea omenească şi raţiunea omenească nu erau de ajuns ; că idealul unei societăţi drepte şi înţelepte, închipuit de un filosof, trebuie să fie întărit de o faptă morală corespunzătoare chiar din partea societăţii. Pentru a se organiza potrivit idealului binelui, adevărata societate, aflată în stăpînirea răului, trebuie să se mîntuiască şi să se transforme. Iar meditaţia abstractă nu aduce salvarea. Anticipînd *adevărul* social, idealismul platonic n-a găsit *calea* potrivită şi n-a putut concretiza concepţia sa. Aici e marea diferenţă între profetismul filosofic al elenilor şi cel religios al vechilor evrei. *Nabi* israelit, căruia adevărul i se revela printr-un raport personal cu Dumnezeul cel viu, Dumnezeul istoriei, anticipa viitorul ideal nu prin gîndirea abstractă, ci cu ajutorul sufletului şi al inimii. Croia drum şi trezea la viaţă. În profeţiile sale era vorba, ca şi la Platon, de idealul societăţii perfecte ; însă acesta nu era nicidecum separat de baza interioară care determina realizarea lui – libera comuniune a omenirii cu Dumnezeu. Adevăraţii *nebiim* ştiau bine că aceasta se înfăptuia printr-un îndelung şi complicat proces divino-uman, printr-o serie de fapte reciproce şi prin fericite apropieri între Dumnezeu şi om ; ştiau asta, nu numai în principiu, ci susţinînd în fiecare clipă ceea ce trebuie să facă lumea, prin provizoriul organism central al ei – naţia evreilor – pentru a participa eficient la progresul operei divino-umane. Misiunea lor era completă pentru că, pe de o parte, spuneau care e scopul absolut în viitorul îndepărtat şi, pe de altă parte, indicau pentru clipa de faţă mijlocul eficace pentru ca omenirea să atingă acest ţel. Astfel, denumind cu termenul general de profetism toate anticipările în privinţa viitorului ideal, nu ignorăm diferenţa esenţială şi imensă care separă adevăraţii profeţi ai lui Dumnezeu cel viu nu numai de vrăjitorii demonici, ci şi de spiritele cele mai desăvîrşite ale lumii profane.

CAPITOLUL IX
PREGĂTIREA MESIANICĂ LA HINDUȘI, GRECI ȘI EVREI

În trecut, fiecare cap al familiei era preot sau sacrificator, fiecare fiu al casei era războinic cu drepturi egale cu ceilalți războinici supuși unor conducători temporari. Dar, pe măsură ce unitatea socială se extinde și se organizează, preoții individuali încep să se constituie într-un singur organism alcătuind o societate religioasă, un cler mai mult sau mai puțin concentrat în persoana unui preot principal, a unui pontif; în același timp, partea activă a populației tinde să se pună și să se organizeze sub ordinele unui suveran, care nu e doar comandant militar pe timp de război, ci și conducătorul societății în vreme de pace, în toate chestiunile care se ivesc în cadrul unei vieți sociale complexe. Cînd societatea nu mai e o simplă familie, iar interesele multiple nu mai sînt disputate în mod egal între legăturile de rudenie și necesitatea unei solidarități cît mai strînse, au loc înfruntări și lupte, fiind necesară o putere imparțială pentru restabilirea echilibrului. Astfel, principala funcție pacifistă a suveranului e aceea de judecător – după cum se observă în toate statele primitive. A conduce popoarele pe cîmpul de luptă și a judeca diferende pe timp de pace – iată cele două cerințe principale pe care trebuia să le satisfacă la început instituția monarhică.

În timp ce elementele disparate ale organismului spiritual și ale celui natural al lumii erau adunate sub acțiunea Cuvîntului divin în unități fragmentare de Biserici și State rudimentare, sufletul lumii, reiterînd la o scară mai înaltă fazele procesului cosmogonic, se silea să se contopească nemijlocit cu Spiritul adevăratei Înțelepciuni.

În India, sufletul lumii manifestîndu-se la început prin intuițiile înțelepților și ale sfinților brahmanismului ortodox, apoi prin doctrina înțeleptului ortodox Kapila, întemeietorul filosofiei

Sāṃkhya, şi la urmă prin noua religie a lui Buddha Śākya-Muni, se recunoştea şi iubea Absolutul mai ales în forma sa *negativă*, ca fiind opusul existenţei extra-divine, al naturii lumii. Pentru prima dată, au fost resimţite adînc vanitatea vieţii materiale, dezgustul definitiv faţă de această viaţă iluzorie care este mai degrabă moarte decît viaţă, pentru că se preface neîncetat, fără a putea fi ţinută în loc şi fără a ne putea bucura de ea.

Însă dezgustul faţă de viaţa cea falsă nu era de natură să dezvăluie viaţa adevărată. Sufletul omenesc, în manifestarea lui indiană, încredinţat că absolutul nu se află în viaţa materială, că nu e nici natura, nici lumea, nu era în stare să ştie sau să spună unde există absolutul şi ce este el. În loc să-şi recunoască neputinţa şi să-i afle cauzele, Înţelepciunea indiană a făcut din această neputinţă ultima formă a adevărului, considerînd că Absolutul se află în Neant, că este non-existenţă – Nirvana.

Prin înţelepţii săi, India a fost la un moment dat organul raţional al sufletului universal al omenirii, cînd a înţeles vanitatea existenţei naturale şi s-a eliberat de lanţurile dorinţei oarbe. A fost, într-adevăr, o convingere universală a acestui suflet, ca şi a gîndirii şi sentimentului pe care le-au avut Buddha şi discipolii săi atunci cînd afirmau că Absolutul nu e ceva anume, că nu e ceva care există în natură. A fost nevoie ca sufletul lumii să treacă prin acest adevăr negativ, înainte de a crede în ideea pozitivă a Absolutului. Înţelepciunea sau, mai degrabă, nebunia orientală constă în a considera drept adevăr ultim un adevăr relativ şi provizoriu. Greşeala nu aparţine sufletului lumii, ci sufletului acestor înţelepţi şi naţiunilor ce-au acceptat doctrina lor. Oprindu-se pe o treaptă necesară, dar inferioară a procesului universal, aceste naţiuni n-au stăvilit progresul istoric, ci s-au trezit în afara evoluţiei progresive a omenirii cufundată în particularisme barbare. Sufletul universal le-a părăsit, căutînd în alte naţiuni organe spirituale pentru noua contopire cu esenţa divină. Înţelepţii, poeţii şi artiştii inspiraţi ai Eladei nu considerau Absolutul ca Neant, ci ca Idee platonică şi lume ideală, sistem etern al adevărurilor clare reflectate pe pămînt în formele sensibile ale Frumuseţii.

Idealismul elen a fost un mare adevăr, pozitiv şi complet, nu ca nihilismul indian, însă nu era adevărul desăvîrşit şi ultim, atîta vreme cît lumea ideală era considerată sub aspect pur teoretic şi estetic, atîta vreme cît era contemplată doar în afara realităţii şi a

vieţii sau realizată exclusiv în formele superficiale ale frumuseţii plastice. Dacă lumea ideală e mai adevărată decît cea materială, nu poate fi mai neputincioasă decît ea. Trebuie să o pătrundă, să o învingă lăuntric, s-o transforme. Lumina distinctă a lumii superioare trebuie să pătrundă în viaţa morală şi practică a lumii inferioare, voinţa divină trebuie să se înfăptuiască pe pămînt, precum în cer. Cuvîntul lui Dumnezeu nu e doar soarele adevărului reflectat în şuvoiul agitat al vieţii naturale, ci e îngerul binefăcător coborînd în mijlocul acestui şuvoi pentru a-l purifica, pentru a face să ţîşnească, sub noroiul pasiunilor şi sub nisipul greşelilor oamenilor, izvorul de apă vie care curge la nesfîrşit. Înţelepţii greci, ca şi cei hinduşi, au vrut să se oprească definitiv la gradul de adevăr pe care l-au atins. Potrivit ultimului cuvînt al Înţelepciunii elene – filosofia neoplatonicienilor – s-a insistat, mai ceva ca Platon, asupra caracterului pur teoretic sau contemplativ al vieţii practice. Adevăratul înţelept, după Plotin, trebuie să fie străin de orice scop practic, de orice activitate, de orice interes social. Trebuie să fugă de lume ca să se înalţe prin meditaţie abstractă pînă la lumea inteligibilă şi pentru a fi absorbit, la modul extatic, în abisul nenumit al unităţii absolute. Proteul erorilor omeneşti este în fond o fiinţă identică, iar această identitate se manifestă mai ales în *rezultatele definitive* ale sistemelor aparent eterogene. Astfel, scufundarea în Absolutul neoplatonismului nu se observă decît în relaţiile cu Nirvana budiştilor. Dacă cele două naţii ariene s-au limitat în ultimă instanţă la această revelaţie negativă a Absolutului, revelaţia pozitivă şi-a găsit un organ naţional în poporul semitic al vechilor evrei. Viaţa şi istoria religioasă a omenirii s-au concentrat în acest unic popor pentru că numai el l-a căutat, în Absolut, pe Dumnezeu cel viu, pe Dumnezeul *istoriei* ; viitorul ultim al omenirii a fost vestit şi revelat de acest popor pentru că numai el a văzut în Dumnezeu, nu numai pe *cel ce este*, ci şi pe *cel ce va fi*, pe Iahve, pe Dumnezeul viitorului. Mîntuirea a venit din partea evreilor şi numai de la ei pentru că ei au fost singurii în stare să înţeleagă adevărata mîntuire – nu scufundarea în Nirvana printr-o sinucidere morală şi fizică, nu *abstractizarea* spiritului în ideea pură printr-o contemplaţie teoretică, ci recunoaşterea şi primenirea oricărei fiinţe omeneşti şi a întregii sale vieţi printr-o activitate vie, morală şi religioasă, prin credinţă şi faptă, prin rugăciune, muncă şi cucernicie.

Dacă hinduşii şi elenii s-au oprit la aspectele parţiale ale divinităţii pe care au avut nebunia să le considere ca întreg, transformînd în felul acesta adevărul în greşeală, vechii evrei au primit, prin intermediul religiei lor revelate, sîmburele viu al esenţei divine în adevărul ei complet şi definitiv.

Această esenţă n-a fost revelată simultan în perfecţiunea ei absolută, dimpotrivă, manifestările ei au fost gradate şi imperfecte, însă *reale şi adevărate*. Nu erau reflexe îndepărtate şi emanaţii răzleţe ale ideii divine luminînd spiritul unui înţelept izolat, ci manifestările adevărate ale Înţelepciunii divine, rod al acţiunii Cuvîntului şi al Sfîntului Duh, adresîndu-se fiecărei naţiuni în fiinţa ei socială. Înţelepciunea divină nu era doar o componentă a inteligenţei israeliţilor, ci punea stăpînire şi pe inima şi sufletul lor, apărînd în forme sensibile.

În Vechiul Testament, există o dublă serie de manifestări divine : fenomenele conştiinţei subiective prin care Dumnezeu se adresează sufletelor celor drepţi – patriarhii şi profeţii ; manifestările obiective prin care puterea şi gloria divină (*Shekhinah*) este simţită de întregul popor, statornicindu-se în obiecte materiale, cum ar fi altarul de sacrificiu şi Chivotul Legii.

Acest dublu proces al regenerării morale şi al teofaniilor exterioare trebuia să-şi atingă scopul ; aceste două curente teogonice trebuiau să se întîlnească şi să se identifice în persoana unei fiinţe individuale care, cu desăvîrşire sfîntă şi pură, în trup şi suflet, putea să fie întruparea Domnului, nu numai din punct de vedere moral, ci şi fizic, reunind în fiinţa sa pe Iacov şi piatra de la Bethel, pe Moise şi Chivotul Legii, pe Solomon şi Templul său.

Toate popoarele (sau aproape toate) au crezut, în religiile lor, în ideea unei femei sfinte şi a unui bărbat sfînt, a Maicii-Fecioare şi a Fiului Domnului coborînd pe pămînt ca să lupte împotriva forţelor răului, pentru a suferi şi a învinge. Nu putem nega faptul că aceste idei universale s-au întrupat, că au fost cu adevărat ipostaziate numai în mijlocul poporului evreu, în cele două fiinţe istorice – Fecioara Maria şi Iisus Hristos. Acest unic fenomen presupune o istorie unică, o pregătire sau o educaţie specială a acestui popor. Această concluzie trebuie să fie obligatorie chiar şi pentru raţionalişti. Într-adevăr, în afara tuturor faptelor miraculoase în sensul propriu al cuvîntului, există în domeniul social şi politic un fapt general ce deosebeşte istoria poporului lui Israel

şi-i conferă un avantaj semnificativ asupra celor două naţiuni care, prin spiritul lor original şi creator, păreau că li s-a încredinţat rolul preponderent în destinele omenirii. În timp ce dezvoltarea naţională a hinduşilor şi a grecilor a urmat o cale mai ales critică şi revoluţionară ce n-a dat decît rezultate negative, dezvoltarea poporului ebraic, înscriindu-se pe o cale organică şi evoluţionistă, a dat rezultatul pozitiv al unei imense valori universale – creştinismul. Pe de o parte, nu desluşim decît imaginile trunchiate şi strîmbe ale formei mesianice, pe de altă parte, găsim cele trei elemente reale ale mesianismului social în raportul lor firesc şi armonios prefigurînd şi vestind apariţia adevăratului Mesia individual. În India, casta sacerdotală a brahmanilor, reprezentanţii tradiţiei religioase, a trecutului sfînt şi inviolabil, rîvnind să păstreze pentru ei dominaţia exclusivă, oprimau viaţa de toate zilele, printr-un legalism necruţător, înlăturînd orice posibilitate de dezvoltare liberă a spiritului şi a progresului social. Preoţii cu dorinţa imediată de a conduce lumea clachează în faţa unei alternative fatale : sau guvernează cu adevărat, implicîndu-se în chestiunile materiale ale prezentului profan, dar atunci îşi compromit prestigiul religios, ştirbindu-şi demnitatea sfîntă şi sfîrşind prin a-şi pierde autoritatea în faţa mulţimii şi, odată cu asta, întreaga lor putere ; sau, păstrînd puterea imediată în societate, vor să rămînă preoţi adevăraţi, însă atunci îşi pierd simţul realităţii cînd e vorba să guverneze şi, neputînd satisface nevoile legitime ale populaţiei, împing la ruină societatea, dacă aceasta le e fidelă, sau sînt destituiţi şi înlocuiţi cu partea activă a poporului.

În India, casta sacerdotală s-a văzut silită să cedeze clasei războinicilor cea mai mare parte a puterii sale, dar a mai avut destulă ca să stăvilească libera dezvoltare a vieţii naţionale. Această luptă a fost complicată, prin acţiunea tot mai influentă a celui de-al treilea ordin social[1] – înţelepţii, care, îndepărtîndu-se tot mai mult de doctrina ortodoxă şi de disciplina tradiţională, au sfîrşit prin a intra în conflict deschis cu brahmanii. În această luptă, clasa militară sau regală a fost împărţită, dar pînă la urmă a rămas de partea reprezentanţilor trecutului ; profeţii hinduşi – înţelepţii

1. E de la sine înţeles că împărţirea *castelor* indiene e un fenomen local care nu trebuie confundat cu cele trei departamente conducătoare existente în orice societate.

budismului – după aspre persecuţii, au fost expulzaţi din India. Dacă, pe de o parte, înţelepciunea negativă a budismului, opunîndu-se făţiş prezentului şi trecutului, nu a fost decît o utopie lipsită de sens şi sterilă, pe de altă parte, preoţimea şi regalitatea, coalizîndu-se împotriva noului curent de gîndire, înlocuindu-l prin violenţă, au făcut ca în India libertatea să nu mai existe, înlăturînd astfel orice progres istoric. În ciuda superiorităţii rasei ariene, în ciuda trăsăturilor spiritului naţional, India a rămas de atunci o sclavă neputincioasă, dăruindu-se tuturor stăpînilor care au poftit-o.

Originea culturii indiene e semnalată prin predominanţa clasei sacerdotale, reprezentînd trecutul şi tradiţia comună ; originile Eladei istorice, dimpotrivă, sînt marcate de dominaţia părţii active a societăţii, a războinicilor, a oamenilor puternici care se afirmă, care vor să se manifeste, prin fapte istorice. Dacă superioritatea acestei componente sociale a fost la început favorabilă progresului tuturor activităţilor umane, consolidarea clasei militare în cetăţi sau State a devenit cu timpul un pericol şi un obstacol în calea liberei dezvoltări a spiritului naţional, determinîndu-i caracterul revoluţionar. O societate constituită într-un singur organism strict politic degenerează într-un stat despotic, oricare ar fi forma de guvernare. Oamenii prezentului, oamenii practici care conduc State absolute (republici sau monarhii) nu se încred în trecut şi se tem de viitor. În rest, fiind lipsiţi de pietate şi credinţă, îi consideră inofensivi sau folositori pe reprezentanţii tradiţiei religioase, cu condiţia ca aceştia să rămînă inactivi ; pe de o parte, aşează la loc de cinste preoţimea oficială, pentru a domina mulţimea ignorantă, iar, pe de altă parte, pentru a sluji de adaos decorativ edificiului Statului atotputernic. Dar urăsc din răsputeri orice mişcare religioasă liberă şi spontană, tot ceea ce deschide sufletului omenesc noi orizonturi, tot ceea ce apropie lumea de un viitor ideal. Oricît de democratică era, conducerea ateniană a fost nevoită să-l exileze pe Anaxagora şi să-l otrăvească pe Socrate, în numele patriei, adică al Statului absolut. În aceste condiţii, dezvoltarea progresivă a gîndirii religioase şi filosofice a însemnat, în mod fatal, ruperea cu puterile prezentului şi cu trâdiţia trecutului, cu Statul şi cu religia Statului. Gîndirea a devenit cosmopolită ; dacă Socrate şi Platon dispreţuiau democraţia ateniană, Aristotel dispreţuia toate constituţiile republicane ale cetăţilor greceşti, preferînd în locul

acestora monarhia semi-barbară a macedonenilor ; în sfîrşit, filosofii cinici şi stoici au respins orice idee de patrie şi Stat, declarîndu-se străini de orice interes public. Independenţa şi organizarea politică a Eladei au fost distruse de filosofie şi de religia filosofică, care nu au pus nimic în locul patriei ruinate.

Antagonismul între prezentul naţional – reprezentat de republicile greceşti şi gîndirea superioară, viitorul naţiunii – reprezentată de idealismul grecesc, această luptă între Stat şi filosofie a fost fatală şi unuia, şi celuilalt. Statul şi-a pierdut raţiunea de a fi ; idealului sfinţilor i-a lipsit aplicarea concretă şi vie. Urmărind sprijinirea exclusivă pe forţă, Statul a pierit chiar prin forţă ; dispreţuind prea mult realitatea, înţelepciunea a rămas un ideal abstract şi neputincios. Era lesne de înţeles. Un rezultat pozitiv al vieţii naţionale, atît la greci, cît şi la hinduşi, s-a dovedit nu numai imposibil, dar nici de dorit. De vreme ce ambele curente cele mai elevate, expresii ale geniului celor două naţiuni – pesimismul indian cu Nirvana şi idealismul grecesc cu scufundarea în absolut – nu au constituit nici unul adevărul în totalitate, n-au avut cum să cunoască o realizare armonioasă durabilă. Un pesimism nihilist creînd o organizare socială, pe de o parte, şi un idealism contemplativ ca putere afectînd prezentul, pe de alta, – iată contradicţii *in adjecto*. Dacă, în ciuda acestei contradicţii imanente, cele două idei naţionale imperfecte ar fi fost menţinute şi statornicite într-un echilibru exterior de forţe sociale, lumea n-ar fi tras din asta nici un profit : n-ar fi existat decît trei Chine în locul uneia.

Dacă istoria evreilor a avut un caracter diferit şi a dat altfel de roade, e pentru că viaţa naţională a lui Israel s-a bazat pe un principiu religios ce a favorizat o dezvoltare organică. Acesta s-a manifestat în forma trinitară a teocraţiei evreieşti în care cele trei puteri sociale, dezvoltîndu-se într-un raport armonios, au prefigurat şi vestit Împărăţia adevăratului Mesia. Să nu uităm infidelităţile poporului evreu şi eforturile repetate pentru spulberarea imaginii trinitare a teocraţiei mozaice. Se ştie că regele Saul i-a masacrat pe preoţii lui Iahve la Nob şi că regii de după el, atît la Samaria, cît şi la Ierusalim, i-au persecutat şi ucis pe adevăraţii profeţi. Aceste fapte evidente nu trebuie să ne împiedice să recunoaştem trei adevăruri istorice incontestabile : 1) ideea teocraţiei trinitare, adică a cooperării organice şi a armoniei morale între cele trei puteri conducătoare ale societăţii complete ; această idee, cu

totul străină hinduşilor şi elenilor, a fost întotdeauna vie în conştiinţa lui Israel ; 2) în clipele cele mai solemne din istoria evreilor, această idee s-a înfiripat şi s-a realizat efectiv ; 3) reprezentanţii progresului naţional, oamenii viitorului, cei care făceau istoria, adică profeţii, nu au mers niciodată pe calea revoluţionară şi, condamnînd prin cuvintele lor inspirate abuzurile preoţilor şi ale conducătorilor autohtoni, nu au respins în principiu nici preoţia lui Aaron, nici regalitatea lui David.

Cel mai mare dintre profeţi, Moise, nu şi-a atribuit nici puterea sacerdotală pe care a lăsat-o lui Aaron, nici conducerea militară încredinţată lui Iosua. N-a avut pretenţii nici în exercitarea exclusivă a puterii profetice pe care a dezvăluit-o celor 70 de reprezentanţi ai poporului exprimînd dorinţa ca toţi israeliţii să poată dobîndi darul profeţiei. La fel, David, regele teocratic prin excelenţă, a fost restauratorul şi apărătorul preoţimii. Nu întreprindea nimic fără consultarea oracolului infailibil (*Urim şi Thummim*) conferit supremului pontificat ; în acelaşi timp, cu toate că era el însuşi profet prin har personal, se pleca în faţa autorităţii morale a profetismului public. Istoria teocratică a Vechiului Testament a atins punctul culminant – acordul deplin al celor trei puteri – atunci cînd, spre sfîrşitul domniei lui David, fiul acestuia, Solomon, a fost urcat pe tron şi uns rege de marele preot Tsadok şi de profetul Nathan. Cînd, după căderile şi înfrîngerile regilor Iudeei, elita poporului, în urma prăbuşirii Samariei şi Ierusalimului şi a captivităţii de la Ninive şi Babilon, s-a întors pe pămîntul sfînt pentru a reface sub protecţia perşilor societatea lui Iahve, iată că profetul Zaharia insista asupra formulei trinitare a teocraţiei reinstaurate, asupra solidarităţii şi armoniei între preoţimea în persoana lui Iosua, fiul lui Ioasedek, şi principatul temporal în persoana lui Zerubabel, fiul lui Sealthiel, cele două puteri a căror legătură vie şi sfătuitor inspirat era chiar el, profetul.

Fiii lui Israel n-au uitat niciodată că societatea e organismul Omului desăvîrşit şi că acesta este trinitar : preot al Cerului, rege al pămîntului şi profet al uniunii divino-umane. Acest popor ales anticipa şi vestea sosirea Omului Dumnezeu, nu numai prin intuiţiile clarvăzătorilor, ci prin constituţia socială, prin chiar faptul teocraţiei trinitare.

Se ştie că ungerea sacră a suveranilor era la evrei atributul comun al pontifilor, regilor şi profeţilor. Cel Uns (Mesia sau

Hristos) trebuia să cuprindă în sine cele trei puteri. Într-adevăr, El s-a manifestat ca pontif sau sacrificator pur şi sfînt, oferind Tatălui din cer jertfa umanităţii ; ca rege adevărat al lumii şi al naturii materiale pe care le-a absolvit, prin învierea Sa, de legea morţii, hărăzindu-le vieţii veşnice ; în sfîrşit, ca profet desăvîrşit, arătîndu-le oamenilor, prin înălţarea Lui la cer, scopul absolut al vieţii şi dîndu-le, prin misiunea Sfîntului Duh şi prin întemeierea Bisericii, forţele şi mijloacele necesare pentru atingerea acestui ţel.

CAPITOLUL X

SUVERANITATEA ABSOLUTĂ A LUI HRISTOS. TREIMEA SOCIALĂ. SACERDOȚIU ȘI PATERNITATE

După cum Dumnezeu în Sfînta Treime a celor trei ipostaze posedă, la modul absolut, plenitudinea substanței divine, trupul Său celest sau adevărata Sa înțelepciune, tot așa Omul-Dumnezeu în Treimea puterilor Sale mesianice stăpînește în întregime Biserica universală – corpul Său divino-uman, deopotrivă celest și pămîntean, Mireasă desăvîrșită a Cuvîntului întrupat. „Mi s-a dat întreaga putere în cer și pe pămînt." Această putere universală nu e atotputernicia divină care aparține dintotdeauna Cuvîntului, deci nu-i poate fi dată. Este vorba de puterea mesianică a Omului-Dumnezeu, a puterii ce nu se referă la universul extra-divin ca atare, ci la universul contopit cu Dumnezeu, prin întruparea adevăratei Înțelepciuni. Dacă plenitudinea acestei puteri aparține de drept numai lui Hristos, pentru că numai El a meritat-o, exercitarea acestei puteri divino-umane presupune libera subordonare și cooperare a lumii. Acțiunea lui Hristos este determinată aici de evoluția progresivă a omenirii, atrasă treptat în sfera divino-umană, asimilată corpului mistic al lui Hristos, transformat în Biserică universală.

Dacă Dumnezeu, dacă Hristos glorificat ar fi vrut să impună oamenilor adevărul și voința Sa în chip imediat și supranatural, dacă ar fi vrut să salveze lumea prin forță, ar fi putut s-o facă ; înainte de glorificarea Lui, Iisus ar fi putut să-i ceară Tatălui din cer să trimită o legiune de îngeri ca să-L apere de trimișii lui Caiafa și de soldații lui Pilat. Istoria lumii s-ar fi scris, dar fără să-și fi atins scopul : n-ar mai fi fost libera cooperare a omului cu Dumnezeu, n-ar mai fi existat adevărata unire și contopirea desăvîrșită între făptură și creator, iar lumea însăși, prin pierderea liberului arbitru, ar fi fost asimilată lumii fizice. Dar nu ca să dea

dreptate materialismului, Cuvîntul divin s-a întrupat pe pămînt. După această întrupare, libertatea umană a fost salvată, iar Biserica universală îşi are istoria ei. Trebuia ca Hristos, înălţat la cer, să conducă Biserica prin intermediul slujitorilor pe care i-a împuternicit, moral şi juridic, cu cele trei puteri mesianice, fără a le încredinţa eficacitatea imediată a puterii sale nelimitate care ar fi consolidat libertatea oamenilor. Se ştie că, întemeind Biserica, Hristos i-a încredinţat puterile Sale, conducîndu-se după ceea ce s-ar putea numi *raţiunea Treimii – ratio trinitatis*.

Treimea dumnezeiască înseamnă evoluţia unităţii absolute care conţine în sine întreaga plenitudine a fiinţei ce se dezvoltă în trei moduri ipostaziate ale existenţei divine. Se ştie că unitatea absolută e protejată în Sfînta Treime : 1) prin primatul ontologic al primei ipostaze care e cauza iniţială sau principiul celorlalte două, dar nu şi viceversa ; 2) prin consubstanţialitatea tuturor, care face ca ele să fie indivizibile ; 3) prin perfecta lor coeziune, care nu le dă voie să acţioneze separat. Treimea socială a Bisericii universale înseamnă evoluţia monarhiei ecleziastice care conţine în sine întreaga plenitudine a puterilor mesianice dezvoltată în cele trei forme ale supremaţiei creştine. Ca în cazul Divinităţii, unitatea Bisericii universale e protejată prin : 1) primatul absolut al primei puteri – pontificatul, singura autoritate direct şi imediat instituită de Dumnezeu, deci cauza şi condiţia necesară a celorlalte două ; 2) stăpînirea în comun a celor trei puteri conţinute în corpul lui Hristos, participînd la aceeaşi substanţă religioasă – la aceeaşi credinţă, tradiţie, la aceleaşi Sfinte Taine ; 3) coeziunea morală sau identitatea scopului care, pentru toate trei, trebuie să fie venirea Împărăţiei Domnului, domnia desăvîrşită a Bisericii universale.

Comunitatea religioasă şi coeziunea morală a celor trei puteri supreme sub primatul absolut al pontificatului universal înseamnă suprema lege, idealul definitiv al lumii creştine sociale. Dacă în persoana lui Dumnezeu, forma unităţii trinitare există dintotdeauna, în cadrul Bisericii nu se înfăptuieşte decît treptat. Nu e vorba doar de diferenţă, ci de un anumit contrast între Sfînta Treime şi Treimea socială. Ideea fundamentală rudimentară a existenţei divine e unitatea absolută, a cărei Treime e dezvoltarea imediată, desăvîrşită şi eternă. Ideea primitivă a Bisericii, dimpotrivă, e pluralitatea omenirii naturale decăzute. În Fiinţa divină, Treimea e forma prin care unitatea pozitivă şi absolută se extinde

şi se dezvoltă ; în fiinţa socială a speciei umane, Treimea e forma prin care pluralitatea nedefinită a elementelor specifice e redusă la o unitate sintetică. Astfel, dezvoltarea Bisericii e un proces de *unificare*, un raport, stabilit la modul ideal, dar în realitate variabil, între unitate de drept şi pluralitate de fapt – ceea ce presupune două operaţii principale : centralizarea treptată a corpului ecleziastic şi acţiunea unificatoare şi sintetică a Bisericii centralizate tinzînd să atragă întreaga lume. Ipostazele Sfintei Treimi sînt neamestecate, iar raportul treimic e pur. Puterile supreme ale societăţii treimice sau ale Bisericii universale nu sînt deloc pure, nici prin ele însele, nici prin împrejurările în care trebuie realizate. Nu sînt pure prin ele însele, căci nu sînt decît centre relative ale întregului colectiv. Modul în care ele se exercită e complicat nu numai datorită pluralităţii mediului uman în care trebuie să se manifeste, ci faptului că revelaţia mesianică are în lumea naturală dovezile mai mult sau mai puţin reuşite ale unificării parţiale, pe care trebuie să se grefeze opera unificatoare a Bisericii. Dacă asta facilitează material operaţiunea divino-umană, îi conferă în acelaşi timp un caracter mai puţin pur, ordonat şi armonios. Haosul care ia forma creaţiei fizice îşi afirmă drepturile nu numai în istoria lumii naturale, ci şi în istoria Religiei şi a Bisericii.

Scopul operei divino-umane e mîntuirea tuturor oamenilor deopotrivă, transformarea lumii într-un sacerdoţiu regal şi profetic, într-o societate a Domnului în care oamenii se află în raport imediat cu Hristos şi n-au nevoie de lumina soarelui (adică de un pontificat special), nici de aceea a lunii (adică de o regalitate specială), nici de aceea a stelelor (adică de profetismul ca funcţie publică). Dacă scopul a fost fixat, nu înseamnă că a şi fost atins. E o evidenţă faptul că oamenii nu şi-au însuşit pietatea, dreptatea şi înţelepciunea într-un grad suficient pentru a intra în legătură cu Divinitatea, pentru a-i fi atribuită fiecăruia calitatea de preot, rege şi profet. Trebuie ca cele trei atribute mesianice să se obiectiveze şi să se organizeze în viaţa socială şi publică, pentru a exista diferenţă în cadrul organismului universal, astfel încît Hristos să-şi poată desfăşura acţiunea sacerdotală, regală şi profetică. La poalele muntelui Sinai, poporul lui Israel i-a spus lui Moise : „Nu putem suporta prezenţa lui Iahve, vom pieri cu toţii. *Du-te tu în locul nostru ca să-i vorbeşti lui Iahve şi să ne spui ce ţi-a zis de noi ; tu vei fi mijlocitor între noi şi Cel de Sus.*" Iar Domnul i-a spus lui

Moise : „Ceea ce poporul a spus, rămîne spus." Din porunca lui Iahve, Moise nu numai că a slujit de mediator între Divinitate şi popor, ci – declarînd că poporul e chemat să devină *malkhouth cohanim* (regalitate sacerdotală) – a instituit cele trei puteri prin care Iahve trebuie să-şi exercite acţiunea socială în Israel. Mediatorul uman din Vechiul Testament îl prefigura astfel pe cel divino-uman al religiei creştine. Vestind Împărăţia Cerurilor care e în noi – graţia şi adevărul – prin proclamarea desăvîrşitei unităţi, unitatea iubirii şi a libertăţii, ca lege supremă a Bisericii Sale, Iisus Hristos apelează pe calea alegerii la organizarea corpului eclezi-astic şi la instituirea unui organ central al acestuia. Toţi trebuie să fie unul, să fie egali, şi totuşi numai celor doisprezece apostoli Iisus le-a dat puterea şi, printre ei, numai unuia singur i-a încredinţat-o în întregime.

Se ştie că principiul vieţii dezorganizate sau extra-divine se manifestă prin şirul neîntrerupt de generaţii ; prezentul ia locul trecutului pentru a fi, la rîndul lui, înlocuit cu un viitor iluzoriu şi efemer. Fiii paricizi deveniţi părinţi nu pot da naştere decît unei noi generaţii de paricizi şi tot aşa pînă la infinit. Iată care e legea neînduplecată a vieţii pe pămînt. Pentru regenerarea omenirii, pentru a-i da o nouă viaţă, trebuia înainte de toate statornicit trecutul prin organizarea unei *paternităţi permanente*. Lumea conferă deja paternităţii trecătoare trei funcţii distincte : tatăl e producătorul şi susţinătorul *vieţii* copilului prin zămislirea lui şi răspunzînd de nevoile sale materiale ; îndrumă *dezvoltarea* morală şi intelectuală a tînărului, creşterea lui ; în sfîrşit, în ochii fiului adult, tatăl rămîne memoria vie şi plină de respect a trecutului. Cel dintîi raport înseamnă pentru copil o *dependenţă* totală ; al doilea impune tînărului datoria de a *asculta* de părintele său ; al treilea nu e decît semnul *pietăţii* filiale, al liberului sentiment de respect şi de prietenie reciprocă. Dacă în viaţa de familie paternitatea se manifestă pe rînd sub aceste trei aspecte, acestea există deopotrivă în viaţa socială regenerată a întregii lumi. Totdeauna vor fi indivizi şi popoare care trebuie călăuziţi spre viaţa spirituală şi să primească hrana religioasă elementară ; există popoare şi indivizi rămaşi la stadiul de infantilitate morală şi intelectuală ; alţii trebuie, ca şi tinerii, să-şi dezvolte forţele şi facultăţile spirituale cu o anumită libertate, dar au nevoie totuşi să fie mereu supravegheaţi şi îndrumaţi pe calea cea bună prin puterea paternă manifestată mai ales

la acest nivel ca autoritate pedagogică. În sfîrşit, vor exista întotdeauna, dacă nu popoare, cel puţin indivizi care au atins vîrsta majoră a spiritului ; la ei, respectul şi dragostea pentru paternitatea spirituală sînt cu atît mai mari cu cît sînt mai conştienţi şi mai liberi.

Din alt punct de vedere, există mereu o progresie ierarhică a paternităţii spirituale potrivit importanţei unităţilor sociale. Se ştie că Biserica e lumea *transsubstanţiată*, or lumea e constituită după analogia cu un corp fizic viu. Acesta e o unitate complexă formată din unităţi relativ simple de grade diferite, aflate într-un raport complex de subordonare şi coordonare. Sînt trei grade principale ale acestei ierarhii fizice. Gradul inferior e reprezentat prin unităţi (relativ) simple, organe elementare sau elemente organice ale corpului. Cel de mijloc e constituit din membrele corpului şi organele propriu-zise care sînt mai mult sau mai puţin compuse. În sfîrşit, toate membrele şi organele sînt subordonate unităţii întregului corp, dominat de un organ central. La fel e şi cu organismul politic al lumii care trebuia să fie regenerat de creştinism ; unităţile sociale (relativ) simple, triburile, clanurile, comunele rurale, cetăţile mici erau adunate în colectivităţi compuse, mai mult sau mai puţin subîmpărţite – naţiuni mai mult sau mai puţin dezvoltate, provincii mai mult sau mai puţin importante ; toate provinciile şi naţiunile erau adunate sub monarhia universală, condusă de un organ social unic, Roma – cetatea care cuprindea întregul univers, care era deopotrivă *urbis et orbis*.

Iată care era organizarea ce trebuia transsubstanţiată de creştinism. Corpul umanităţii istorice a trebuit să fie regenerat în toate componentele în funcţie de importanţa alcătuirii sale. De vreme ce la baza acestei regenerări Hristos a aşezat paternitatea spirituală, aceasta trebuia să fie constituită potrivit diferenţelor de articulaţie socială. Au existat, deci, trei grade principale ale paternităţii sociale sau ale sacerdoţiului : fiecare unitate socială elementară, fiecare mulţime transsubstanţiată în cadrul Bisericii, avea un părinte spiritual, un preot ; toţi aceştia formau clerul inferior sau preoţimea propriu-zisă. Provinciile din Imperiu, transsubstanţiate în eparhii sau dioceze de ordine diferite, formau fiecare o mare familie cu un preot comun în persoana *arhiereului* sau a episcopului – superiorul celorlalţi preoţi şi, prin ei, al întregii creştinătăţi din dioceza sa. Dar toate societăţile spirituale din acest al doilea

ordin reprezentat de episcopat – bisericile particulare din cetăţile, provinciile şi naţiunile guvernate de pontifi de toate rangurile (simpli episcopi, arhiepiscopi, mitropoliţi, înalţi prelaţi sau patriarhi) – nu sînt decît părţile Bisericii universale care trebuie să fie recunoscută ca unitate superioară. Simpla alăturare a părţilor nu e de ajuns pentru constituirea unui organism viu. Este nevoie de o unitate de suprafaţă sau o formă substanţială care să cuprindă toate celelalte unităţi specifice – elementele şi organele din care e alcătuit corpul. Dacă diferitele familii spirituale ce-şi dispută între ele lumea trebuie să alcătuiască într-adevăr o singură familie creştină, o singură Biserică universală, trebuie să se supună unei autorităţi comune, alături de toate naţiunile creştine. A susţine că nu există decît Biserici naţionale înseamnă a susţine că o parte a organismului există în sine şi pentru sine şi că acest organism nu e viabil. Hristos n-a pus bazele nici unei Biserici specifice, ci le-a întemeiat pe toate în unitatea reală a Bisericii universale încredinţată lui Petru, unicul reprezentant superior al autorităţii divine, al întregii familii a fiilor omului.

Nu degeaba Iisus Hristos a atribuit *celei dintîi* ipostaze divine, *Tatălui* din cer, actul divino-uman prin care Simon fiul lui Iona a devenit primul părinte social al întregii familii omeneşti şi dascălul lumii. „*Căci nu trupul şi sîngele Mîntuitorului, ci Tatăl meu care este în ceruri.*" Sfînta Treime e la fel de indivizibilă în afară precum înlăuntru. Dacă Sfîntul Petru a fost inspirat de Dumnezeu, a fost în aceeaşi măsură inspirat şi de Dumnezeu Fiul şi de Dumnezeu Sfîntul Duh ; fiindcă e vorba de *inspiraţie*, mai bine să ne oprim la Sfîntul Duh care a vorbit prin profeţi. Tocmai aici e raţiunea divină desprinsă din fiecare cuvînt al lui Hristos şi din sensul universal al cuvîntării către Petru. Să nu ne oprim la constatarea că Simon, în acest caz special, a fost inspirat de Sus, ceea ce s-ar fi putut întîmpla cu oricare alt tovarăş de-al lui, ci să vedem în aceasta unica instituire a *paternităţii* universale în cadrul Bisericii – imagine şi organ al autorităţii divine ; doar Tatăl din cer avea dreptul să recunoască această instituţie.

E nefast să schimbi aerul pur al munţilor din Galileea cu miasmele Mării Moarte. Susţinînd că bisericile parohiale şi diocezele au nevoie de preoţi şi episcopi, de organe lumeşti ale autorităţii divine, polemiştii anticatolici nu vor să audă vorbindu-se de un preot comun peste întreaga Biserică universală ; singurul condu-

cător al Bisericii e Iisus Hristos. Însă nimic nu împiedică să fie conduse o parohie şi o dioceză de către un preot ; orice ortodox va recunoaşte un vicar al lui Iisus Hristos în persoana fiecărui episcop şi a fiecărui preot, dar va huli atunci cînd catolicii îl numesc astfel pe primul dintre patriarhi, pe urmaşul Sfîntului Petru. Oare aceşti adepţi ai particularismului ortodox recunosc în Iisus Hristos adevăratul conducător al Bisericii ? Dacă ar fi fost Conducătorul suprem, ar fi crezut în vorbele Sale. Oare pentru a fi pe placul stăpînului s-au revoltat împotriva celui numit de El ? Sînt de acord ca Hristos să acţioneze prin preoţii Săi în cutare sau cutare parte din împărăţie, dar îşi închipuie că a depăşit limitele puterii Sale şi a abuzat de dreptul Său încredinţîndu-i lui Petru cheile întregii Împărăţii. E ca şi cum un supus englez, recunoscînd împărătesei Indiei dreptul de a numi un guvernator la Madras şi un judecător la Bombay, ar fi contestat numirea viceregelui la Calcutta.

Putem spune că Biserica universală, în totalitate, a depăşit limitele omeneşti, extinzîndu-se asupra sfinţilor din Rai, a sufletelor din Purgatoriu şi – adaugă Komiakov – a sufletelor acelora ce nu s-au născut încă. Nu credem însă că papa ţine să-şi arate puterea asupra acelora ce nu s-au născut încă. Pentru a fi serioşi, nu e vorba de Biserica universală în totalitatea ei absolută şi eternă, ci în totalitatea relativă şi temporală ; e vorba de Biserica de pe pămînt în fiecare clipă a existenţei sale istorice. Pentru Biserică, ca şi pentru individ, există totalitatea invizibilă sau sufletul şi cea vizibilă sau trupul. Sufletul omenesc depăşeşte limitele vieţii terestre, supravieţuind organismului fizic, iar în lumea spiritelor gîndeşte şi acţionează nu printr-un creier material ; dacă de aici cineva ar vrea să tragă concluzia că şi în viaţa pămînteană omul nu are nevoie de creier, o asemenea concluzie n-ar fi valabilă.

Mai există o modalitate de a îndepărta printr-o judecată generală necesitatea autorităţii universale. De vreme ce principiul autoritar reprezintă tradiţia, memoria trecutului, credem că e de ajuns Bisericii, pentru a fi adevărata autoritate spirituală, să păstreze această tradiţie, să conserve memoria trecutului său. Din acest punct de vedere, autoritatea spirituală ar fi reprezentată numai prin strămoşii dispăruţi ai societăţii religioase – Părinţii Bisericii. De ce să nu aplicăm acest raţionament şi celorlalte biserici ? De ce să nu se bucure şi credincioşii unei parohii, în materie de autoritate spirituală, de mărturiile istorice cu privire la primii întemeietori

ai bisericii lor parohiale, de ce să aibă nevoie de un părinte spiritual în viaţă, de un preot permanent ? De ce locuitorii Moscovei nu se declară mulţumiţi cu tradiţia sfîntă şi pioasa amintire a primilor conducători ai Bisericii lor, a sfinţilor mitropoliţi Petru şi Alexei, de ce vor să aibă un episcop în viaţă, un reprezentant permanent al vechii tradiţii ? A pune pe seama trecutului, a acelui trecut care pentru noi nu mai are decît o existenţă ideală, autoritatea spirituală, înseamnă a nu cunoaşte însăşi esenţa, raţiunea de a fi a Bisericii. Strămoşii barbari ai lumii s-au dovedit a fi mai înţelepţi : credeau în dăinuirea străbunilor, făcînd din asta principalul obiect de cult, însă, pentru a oficia mereu acest cult, aveau pretenţia ca strămoşul răposat să aibă un urmaş în viaţă, suflet al familiei, preot, sacrificator, mijlocitor permanent între Divinitate şi viaţa de pe pămînt.

Fără un părinte comun peste întreaga familie a oamenilor, fiii lui Adam ar fi pradă tuturor sciziunilor, iar unitatea n-ar fi pe pămînt decît un ideal. Adevărata unitate ar fi izgonită în cer, precum mitica Astreea ; iar haosul va stăpîni pămîntul. Scopul creştinismului n-ar mai putea fi atins. Cuvîntul s-a întrupat pentru a unifica lumea inferioară, pentru a o scoate din haos şi a o apropia de Divinitate.

Hristos a întemeiat adevărata Biserică pe pămînt şi i-a atribuit ca bază o autoritate permanentă, universal distribuită în toate părţile organismului social, dar concentrată cu adevărat în persoana unui părinte comun pentru toţi credincioşii, suveranul pontif de altădată sau părintele prin excelenţă care e papa.

Papa e părintele tuturor episcopilor şi, prin aceştia, al tuturor preoţilor. E părintele părinţilor. Papa e singurul episcop pe care ceilalţi episcopi, din cele mai vechi timpuri, l-au considerat nu numai frate, ci şi părinte al lor : nu doar episcopii izolaţi îi recunoşteau autoritatea, ci adunările din orice episcopat, la fel de importante ca, de pildă, conciliul din Calcedonia. Însă autoritatea papei faţă de Biserică sau cler nu e una absolută. Sub anumite aspecte, nu numai episcopii, dar şi preoţii sînt egali cu papa. Papa n-are nici un avantaj deosebit asupra unui simplu preot în domeniul Sfintelor Taine, cu excepţia funcţiei sale. De aceea îi numeşte pe episcopi nu numai fiii săi, ci şi fraţii săi, după cum aceştia îl numesc frate. Astfel, în limitele Bisericii propriu-zise, papa n-are decît o autoritate relativă ; nu există analogie deplină cu autoritatea

divină. Caracterul acesteia constă în aceea că Tatăl e unic, iar Fiul şi Duhul Sfînt, participînd la divinitate, nu participă la fel şi în aceeaşi măsură la autoritatea divină. Însă episcopii şi preoţii (toată Biserica) participă mai mult sau mai puţin la autoritatea spirituală a papei. În fond, această autoritate spirituală sau puterea sacerdotală a papei nu e ceva diferit de aceeaşi putere a unui episcop : papalitatea e plenitudinea absolută a puterii episcopale, aşa cum aceasta e plenitudinea relativă a puterii preoţilor.

CAPITOLUL XI

REGALITATE ŞI FILIAŢIE. PROFETISM. CELE TREI TAINE ALE DREPTURILOR OMULUI

Dacă papalitatea, asemeni autorităţii divine, trebuie să producă o a doua putere socială, aceasta nu este aceea a episcopilor, care sînt părinţi la rîndul lor, ci una cu adevărat filială, al cărei reprezentant nu e deloc un părinte spiritual, aşa cum în Sfînta Treime Fiul nu are calitatea de tată în nici un fel. Cea de-a doua putere mesianică e Regalitatea creştină. Prinţul creştin, regele, împăratul, sînt prin excelenţă Fiii spirituali ai suveranului pontif. Dacă unitatea statală e concentrată şi se realizează în persoana suveranului pontif şi dacă există un raport de filiaţie între Statul creştin ca atare şi Biserică, acesta trebuie să existe cu adevărat între conducătorul Statului şi cel al Bisericii. Istoriei îi revine cercetarea trecutului, iar politica oportunistă trebuie să stabilească pentru clipa de faţă raporturile între Biserică şi Statul *păgîn*. Dacă e vorba de Statul *creştin*, atunci el reprezintă cea de-a doua putere mesianică, Regalitatea lui Hristos şi e rezultatul (în principiu) al celei dintîi puteri mesianice, paternitatea universală.

Misiunea pozitivă a Statului creştin e aceea de a da viaţă, în plan social şi politic, principiilor adevăratei religii. Aceste principii sînt reprezentate şi păstrate de Biserică (în sensul strict al cuvîntului), de societatea religioasă care are drept bază autoritatea spirituală concentrată în persoana papei, organizată în episcopat şi în preoţime şi recunoscută cu pietate de masa de credincioşi. Biserica e *faptul* religios fundamental şi singura *cale* de mîntuire pe care Hristos a lăsat-o omenirii. Însă El, atît în faptă, cît şi în persoană, nu separă calea adevărului de calea vieţii. Dacă adevărul se bazează pentru noi pe doctrina Bisericii, iar viaţa spirituală pe Sfintele Taine, nu trebuie să uităm că această temelie nu există în sine, ci pentru întregul edificiu. Adevărata religie vie nu e o

specialitate, un domeniu separat, ceva aparte în viaţa omului. Revelaţie directă a absolutului, religia nu poa e fi ceva, e totul sau nimic. De îndată ce credem în ea, sîntem nevoiţi s-o introducem, ca suprem principiu conducător, în toate domeniile vieţii intelectuale şi practice, subordonîndu-i toate interesele politice şi sociale.

Hristos nu e doar preot, ci şi rege ; Biserica Sa trebuie să confere caracterului sacerdotal demnitatea regală. Împăcînd natura omenească imperfectă cu Dumnezeu, prin sacrificiul veşnic, primenindu-i şi educîndu-i pe oameni pe calea autorităţii spirituale, Biserica trebuie să dovedească rodnicia acestei autorităţi apropiind întreaga lume de Dumnezeu.

Pentru a mîntui lumea care „se scaldă în rău", creştinismul trebuie să pătrundă în spiritele oamenilor ; pentru ca reprezentanţii Domnului pe pămînt, păzitorii adevărului transcendent şi ai sfinţeniei absolute să nu-şi compromită în lupta lor practică împotriva răului sfînta demnitate şi pentru a nu uita de cele sfinte vrînd să salveze omenirea, fapta lor politică nu trebuie să fie imediată. Aşa cum Tatăl din cer acţionează prin Fiul Său, tot aşa Biserica lui Dumnezeu, autoritatea spirituală şi papalitatea universală trebuie să acţioneze şi să se manifeste în lume prin intermediul Statului creştin, prin Regalitatea Fiului. Statul trebuie să fie organul politic al Bisericii, suveranul temporal trebuie să fie *Cuvîntul* suveranului spiritual. Astfel, chestiunea supremaţiei între cele două puteri cade de la sine : cu cît sînt mai mult decît ceea ce trebuie să fie, pe atît sînt de egale între ele şi libere. Limitîndu-se la puterea laică, Statul cere şi primeşte confirmarea morală a Bisericii, iar aceasta, afirmîndu-se ca suprema autoritate spirituală, încredinţează Statului fapta sa exterioară ; între Stat şi Biserică e o strînsă legătură, o dependenţă reciprocă ; orice conflict e exclus. Atunci cînd Biserica păzeşte şi explică Legea Domnului şi cînd Statul execută Legea transformînd planul social potrivit ideii creştine, creînd condiţiile practice şi mijloacele exterioare pentru a conferi viaţă divino-umană pe pămînt, orice antagonism de principii şi interese trebuie să dispară, lăsînd loc diviziunii paşnice a muncii într-o operă comună.

Dacă această dependenţă reciprocă între Biserică şi Stat, care constituie adevărata lor libertate, e o condiţie necesară pentru realizarea idealului creştin pe pămînt, nu e oare evident că această condiţie, acordul şi coeziunea celor două puteri nu există decît la modul ideal, în afara faptului religios şi a prezentului politic ?

Avînd ca bază generală sfînta tradiţie, Biserica propriu-zisă (reprezentată prin preoţime) consideră adevărul religios ca un fapt împlinit. Din acest punct de vedere, întruparea lui Hristos, realitatea Omului-Dumnezeu (principiu fundamental al adevăratei religii) este înainte de toate un eveniment istoric, un fapt al trecutului apropiat de prezent *sub specie praeteriti*[1] – printr-o serie de alte fapte religioase care au loc de obicei într-un plan imuabil stabilit de la început odată pentru totdeauna (învăţătura tradiţională reproducînd *depositum fidei*[2], succesiunea apostolică transmisă în chip uniform, botezul şi alte taine hotărîte prin formule invariabile, etc.)[3]. Acest principiu tradiţional, acest caracter imuabil şi determinat, e specific Bisericii (în sens strict), e propriul său element. Dar dacă se limitează *doar* la el şi, mulţumită de originea ei superioară, nu vrea să ştie de nimic altceva, dă dreptate absolutismului Statului care, văzînd în religie ceva ce aparţine trecutului, demn de respect, dar fără putere practică, se crede îndreptăţit să pună stăpînire peste prezent şi să-l atragă în politica intereselor temporale.

„Eu sînt unitatea, spune Biserica ; fac din toate naţiunile o singură familie universală." „Doresc, spune Statul, ca toate naţiunile de pe pămînt să se unească pe plan mistic, neopunîndu-mă nici comuniunii sfinţilor, nici unităţii sufletelor creştine într-o singură credinţă, o singură nădejde şi o singură dragoste. Viaţa de pe pămînt e altfel. Naţiunea separată şi independentă e totul ; propriul ei interes e scopul suprem, forţa ei materială e principiul, iar războiul e un mijloc. Sufletele creştine împărţite în armate duşmane n-au decît să se ucidă între ele pe pămînt, pentru a realiza mai repede în cer uniunea mistică."

„Reprezint adevărul imuabil al trecutului absolut", spune Biserica. „Perfect, răspunde Statul mai mult sau mai puţin creştin : eu nu cer decît domeniul relativ şi mobil al vieţii practice. Venerez sfînta arheologie, mă plec în faţa trecutului. Nu mă amestec în dogme, nici în Sfintele Taine, numai dacă acestea nu pătrund în prezentul imediat care-mi aparţine cu totul : şcoala, ştiinţa, educaţia socială,

---

1. De felul trecutului. (lat.)
2. tezaurul credinţei. (lat.)
3. Prezenţa reală a lui Hristos în Sfînta Împărtăşanie este fără îndoială o prezenţă vie, dar cu desăvîrşire mistică şi, ca atare, nu determină direct şi în chip precis viaţa practică şi socială a oamenilor.

politica internă şi externă. Eu sînt justiţia : *suum cuique*[1]. O instituţie divină n-are a face cu cele lumeşti. Să i se dea lui Dumnezeu cele sfinte, templul preotului, iar restul Cezarului."

Dar lui Hristos, deopotrivă Om şi Dumnezeu, preot şi rege, suveran al cerului şi al pămîntului, ce îi vom da ? Această dreptate egoistă şi acest divorţ anti-creştin al celor două lumi sînt naturale şi logice, atîta timp cît ne limităm la dualitatea nedefinită şi abstractă a spiritualului şi lumescului, a sacrului şi a profanului, uitînd cea de-a treia relaţie, sinteza absolută a *infinitului şi a finitului*, înfăptuită în Dumnezeu, iar pe pămînt în Hristos. Uităm esenţa creştinismului – armonia întregului, uniunea liberă, unică şi multiplă – adevăratul viitor ce ajunge prezentului şi reînvie trecutul.

Biserica şi Statul, pontiful şi prinţul, în prezent separaţi şi duşmani, nu se pot uni cu adevărat şi pentru totdeauna decît într-un viitor profetic ale cărui premise şi condiţii determinante sînt chiar ei. Pentru a exista coeziune între două puteri, trebuie să existe un singur scop pe care nu-l pot atinge decît de comun acord, fiecare după mijloacele ei. Or, scopul comun al Bisericii şi al Statului, al preoţimii şi al regalităţii, nu e cu adevărat reprezentat nici de una, nici de cealaltă din cele două puteri luate în sine sau în elementele lor specifice. Din acest punct de vedere, fiecare are scopul ei diferit. Dacă e vorba ca Biserica să ducă mai departe tradiţia religioasă, o poate face de una singură fără nici un ajutor din partea Statului. Dacă acesta trebuie să-şi apere supuşii de duşmani şi să menţină cu ajutorul tribunalelor şi al poliţiei buna ordine externă, îşi ajunge sieşi fără ajutorul Bisericii creştine.

Dar Hristos n-a contopit în persoana sa divinul cu umanul pentru a le lăsa separate în corpul său social. Preot, Rege şi Profet, el a conferit societăţii creştine forma sa absolută în cadrul monarhiei trinitare. Întemeindu-Şi Biserica pe preoţime, recunoscînd Statul prin Regalitatea Sa, a avut grijă şi de unitatea şi progresul lor, lăsînd lumea să acţioneze în mod liber, potrivit spiritului său profetic. Cum preoţimea şi Regalitatea Omului-Dumnezeu îşi manifestă esenţa divină prin organismele de pe pămînt, nu poate fi altfel cu profetismul Său. Trebuie să admitem în lumea creştină un al treilea domeniu principal – unitate sintetică a primelor două – oferind Bisericii şi Statului idealul perfect al Lumii divinizate, ca scop suprem al acţiunii lor comune.

1. Fiecăruia să i se dea ce i se cuvine. (lat.)

Spiritul profetic nu s-a epuizat sau stins în corpul universal al lui Hristos, el se adresează întregii lumi, preoţilor, regilor şi oamenilor simpli, e peste tot. Păzitorilor tradiţiei sfinte le va spune : „Nu vi s-a încredinţat o tradiţie moartă ; revelaţia lui Dumnezeu cel viu şi a lui Hristos nu poate fi o carte închisă şi pecetluită. Iisus nu e numai un fapt al trecutului, ci mai ales un principiu al viitorului, al dezvoltării libere şi al adevăratului progres. Vi s-a încredinţat tezaurul credinţei ; oare e un capital ascuns în cufărul pe care-l îngropăm în pămînt ? Preoţi credincioşi ai Domnului, nu vă luaţi după slujitorul prudent din parabola evanghelică, nu reduceţi doctrina lui Hristos la un fapt împlinit. Şi în cazul doctrinei, care e adevărul Său, Hristos e principiu şi piatră de temelie. Faceţi din dogma creştină o bază solidă dar largă, principiu de neclintit dar viu al oricărei filosofii şi al oricărei ştiinţe ; nu-l limitaţi la un domeniu separat, indiferent sau ostil gîndirii şi cunoaşterii umane. Teologia e ştiinţa divină, dar Dumnezeul creştinilor s-a unit cu lumea în chip indisolubil. Teologia Omului-Dumnezeu nu poate fi separată de filosofia şi de ştiinţa omului. Sînteţi ortodocşi în credinţă şi respingeţi erezia lui Nestorius şi aceea a lui Eutihie ; fiţi ortodocşi în aplicarea credinţei voastre. Înfăptuind adevărul lui Hristos în plan intelectual, deosebiţi, dar nu separaţi naturile, menţineţi în ideile şi doctrinele voastre unitatea interioară, organică şi vie a divinului şi umanului, fără să se amestece şi să se despartă. Feriţi-vă să vă încredeţi, precum nesăbuiţii nestorieni, în două ştiinţe şi două adevăruri complete şi independente. Să nu încercaţi, asemenea monofiziţilor, nici să ucideţi adevărul omenesc, raţiunea filosofică, faptele ştiinţei naturale şi istorice ; nu le acordaţi prea mare importanţă, dar nici să nu luaţi drept părere preconcepută certitudinea mărturiei lor în numele dogmei creştine : e un sacrificiu nesăbuit pe care Raţiunea întrupată nu vi-l cere şi pe care nici nu l-ar accepta.

„Dar nu numai principiul absolut al ştiinţei, ci şi acela al ordinii sociale v-au fost încredinţate, părinţi ai lumii primenite ! Ca ortodocşi autentici, urmaţi calea regală între două erezii opuse : falsul liberalism nestorian şi falsul pietism monofizit. Primul voia să separe definitiv Statul de Biserică, profanul de sacru, aşa cum Nestorius despărţea în Hristos umanitatea de divinitate. Celălalt voia să absoarbă sufletul omenesc în contemplaţia divinului, lăsînd în seama destinelor lor lumea, Statele şi naţiunile ; aplicarea

socială a monofizitismului însemna negarea naturii umane a lui Hristos în ființa Lui divină. Însă voi, pontifi ortodocși, care aveți în adevărata dogmă hristologică formula infailibilă a liberei și desăvîrșitei uniuni, voi mențineți mereu legătura strînsă ce apropie Statul oamenilor de Biserica lui Dumnezeu, așa cum umanitatea lui Hristos era legată de Cuvîntul divin. Absolutismului Statului care vrea să devină păgîn și ateu voi nu-i opuneți clericalismul absolut închis în sine ; nu combateți erorile cu adevăruri false, ci mențineți adevărul social absolut care are nevoie, alături de Biserică, de un Stat creștin, Regalitate a lui Hristos, imagine și instrument al filiației divine, așa cum voi sînteți imaginea veșnicei paternități. Să nu vă plecați niciodată în fața puterii laice, căci Tatăl nu se poate pleca în fața Fiului, dar nici să nu încercați să o supuneți, căci Fiul e liber.

Pontifi și preoți, voi sînteți slujitorii *Sfintelor Taine* ale lui Hristos. În dogma revelată, Hristos e principiul tuturor adevărurilor sau al întregului adevăr, în fond, unic, multiplu în conținutul material și triplu în forma constitutivă : teologică, filosofică și științifică (după cum Iisus e unul în ipostaza Sa, multiplicat atunci cînd conține și este manifestarea cosmosului ideal și triplu, atunci cînd unește substanța divină cu sufletul rațional al omului și cu trupul material) – la fel, în Sfintele Taine, Iisus e principiul *vieții*, al *întregii* vieți, nu numai spirituale, ci și materiale, nu numai individuale, ci și sociale. Voi, preoți, aveți menirea să sădiți în oameni germenul mistic dar real al vieții divino-umane, semănînd în ființa noastră materia îndumnezeită, corporalitatea cerească. Începutul acestei opere, izvorul cel dintîi al vieții supranaturale în trupul lumii, trebuie să fie un fapt absolut ce depășește rațiunea umană – un mister. Dar orice mister se cere revelat ; elementele mistice pe care grația Sfintelor Taine le sădește în ființa umană trebuie să germineze, să dea rod și să se manifeste în viața socială a oamenilor, transformînd-o din ce în ce mai mult în adevăratul corp al lui Hristos. Această operă de sanctificare nu aparține numai preoțimii, ea are nevoie și de colaborarea Statului creștin și a societății creștine. Ceea ce preotul începe prin ritul său misterios, prințul mirean continuă prin legislația sa, iar poporul credincios trebuie să înfăptuiască în viață."

Spiritul profetic al creștinismului va spune principilor și popoarelor creștine : „Biserica vă oferă misterele vieții și ale fericirii,

iar voi trebuie să le descoperiţi şi să vă bucuraţi de ele. Botezul e taina sau misterul *libertăţii*. Creştinul pe care Hristos l-a răscumpărat este înainte de toate om liber. Principiul etern şi absolut al acestei libertăţi e conferit de graţia divină şi nu poate fi distrus de raporturile exterioare, de situaţia socială, de om. Oare în lumea creştină aceste raporturi exterioare trebuie să fie în contradicţie cu harul dumnezeiesc ? Creştinul botezat îşi păstrează libertatea chiar dacă e sclav, dar oare trebuie să fie sclav într-o societate creştină ? Regi şi voi, popoare creştine, aboliţi ultimele rămăşiţe ale ticăloşiei păgîne, înlăturaţi sclavia şi slugărnicia sub toate formele sale, directe şi indirecte, căci reprezintă negarea botezului, negare care – oricît de neputincioasă ar fi pentru a frînge graţia lăuntrică – împiedică realizarea ei exterioară. Domnul nostru nu e unul ascuns şi dacă s-a manifestat şi întrupat nu e fără îndoială ca să menţină contradicţia între invizibil şi vizibil. Nu îngăduiţi ca omul eliberat de Dumnezeu cel viu să fie silit să redevină slujitorul lucrurilor moarte, sclavul mecanismului.

Aveţi *confirmaţia* – taina sau misterul *egalităţii*. Biserica lui Hristos comunică fiecărui creştin fără deosebire demnitatea mesianică (pe care primul Adam a pierdut-o, iar cel de-al doilea a regăsit-o) – prin ungerea sacră a suveranilor. Se ştie că statul social perfect, prefigurat prin această taină (statul *malkhouth cohanim – regnum sacerdotale*), nu poate fi realizat imediat ; însă voi, mai marii lumii, să nu uitaţi că aveţi menirea să înfăptuiţi scopul creştinismului. Menţinînd cu orice preţ, din interes egoist, inegalităţile sociale, justificaţi reacţia plină de ură a claselor dezmoştenite. Profanaţi taina ungerii cu mir dacă transformaţi unşii lui Dumnezeu în sclavi revoltaţi. Legea lui Dumnezeu n-a pedepsit niciodată inegalitatea din naştere şi dacă în conservatorismul vostru nelegiuit transformaţi în principiu absolut şi etern ceea ce nu e decît un fapt trecător, luaţi asupra voastră toate păcatele poporului şi sîngele celor căzuţi

Şi tu, popor creştin, află că Biserica acordîndu-ţi prin confirmaţie demnitatea mesianică, făcînd din fiecare om egalul pontifilor şi al regilor, nu ţi-a dat un titlu în zadar şi derizoriu, ci o graţie autentică şi permanentă de care trebuie să ţii seama ; căci în virtutea acesteia, fiecare poate deveni parte a Sfîntului Duh în plan social. În afara preoţimii şi a regalităţii, în societatea creştină mai este un al treilea domeniu suveran – cel profetic, care nu ţine nici

de naştere, nici de alegerea publică, nici de sfînta hirotonisire. E dat fiecărui creştin prin confirmaţie şi poate fi exercitat de cei care nu sînt demni de graţia divină, dar care se alătură acţiunii sale prin libertatea lor. Astfel, fiecare om, dacă doreşte, poate prin drept divin şi prin graţia Domnului să exercite puterea suverană la egalitate cu Papa şi Împăratul."[1]

Oare asta e greşeala creştinismului, că acest drept oferit tuturor e vîndut de mulţime lui Satan pentru un blid de linte ?

Egalitatea demnităţii suverane care aparţine de drept fiecărui creştin, nu e una a nepăsării. Toţi au o importanţă egală, fiecare într-o măsură mare în ochii celorlalţi ; dar nu toţi îndeplinesc aceeaşi funcţie. Unitatea poporului creştin, bazată pe paternitatea divino-umană, e unitatea unei familii ideale. Egalitatea morală desăvîrşită între membrii unei asemenea familii nu împiedică fiii să recunoască cu pietate primatul şi autoritatea părintelui comun, nici să se deosebească între ei prin vocaţii sau caractere diferite. Adevărata egalitate pozitivă, ca şi adevărata libertate, se manifestă şi se realizează în solidaritate sau fraternitate, care face ca mai mulţi să devină *precum unul singur*. Botezul libertăţii şi confirmaţia egalităţii sînt desăvîrşite prin taina *împărtăşaniei*, îndeplinire a rugăciunii lui Hristos : *„Toţi ca unul, aşa cum Eu sînt unul cu Tine, Tată! Meu"*. Adunîndu-şi discipolii sub semnul împărtăşaniei, Iisus Hristos nu a vrut să se poticnească de diviziunile naţionale. Tuturor naţiilor le-a oferit fraternitatea. Dacă împărtăşania din trupul divin e adevărată, vom deveni fraţi fără deosebire de rasă şi de naţionalitate ; dacă o să ne mai omorîm între noi în numele aşa-numitelor interese naţionale, vom fi, nu numai metaforic, ci cu adevărat fratricizi.

---

1. E de la sine înţeles că funcţia profetică a cărei exercitare e determinată numai de condiţii interioare şi pur spirituale nu poate avea nici un caracter exterior obligatoriu. Reprezentînd în societatea omenească idealul absolut, profetul creştin va fi inconsecvent şi infidel misiunii sale dacă va acţiona prin mijloace care nu sînt proprii decît unui stat social imperfect.

CAPITOLUL XII

CELE PATRU TAINE ALE „ÎNDATORIRILOR" OMULUI

Cele trei taine (botezul, confirmaţia şi împărtăşania) făcîndu-i pe toţi creştinii liberi, egali, fraţi unii cu alţii şi fiii lui Dumnezeu (cuprinşi în Fiul unic – Iisus Hristos) le conferă demnitatea mesianică şi drepturile suverane. Omul are dreptul să fie fiul lui Dumnezeu, căci pentru asta a fost creat. Dar fiind fiul Domnului de drept şi nu de fapt, el mai are privilegiul de a fi în realitate ceea ce este doar în idee – să-şi realizeze principiul prin propria faptă. Astfel, *îndatoririle* omului reies din drepturile sale suverane ca fiind condiţia pe care trebuie s-o înfăptuiască pentru a se folosi de suveranitatea sa.

De vreme ce omul nu e fiul lui Dumnezeu decît în *principiu*, prima lui îndatorire e aceea de a recunoaşte că, în realitate, nu este aşa, de a constata imensa distanţă între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie. Asta e condiţia negativă a oricărui progres pozitiv, datoria omenească prin excelenţă, datoria pocăinţei, stabilită de Biserică în taina spovedaniei sau a mărturisirii. Pentru a face ca adepţii săi să persiste în păcat, protestantismul a respins această taină. Dar mai vinovaţi decît protestanţii eretici sînt falşii ortodocşi care voiau să limiteze datoria pocăinţei la indivizi, lăsînd organismele sociale, Statele şi naţiunile, pe seama vanităţii, trufiei, egoismului, urii fratricide. Nu acesta era sentimentul profeţilor din Vechiul Testament care îndemnau la pocăinţă oraşe, naţiuni şi conducători de State. Nu acesta era gîndul unicului profet din Noul Testament care, în epistolele sale către *îngerii Bisericilor*, le reproşa viciile şi păcatele comunităţilor.

Dintre toate relele omeneşti, dintre toate păcatele şi crimele individuale şi sociale există un viciu şi o infirmitate radicală care ne împiedică să fim cu adevărat fiii lui Dumnezeu. E principiul

haosului, baza primordială a oricărei ființe create ; redus la neputință (sau la putința *pură*) în Om, dar redeșteptîndu-se prin căderea lui Adam, a devenit elementul fundamental al vieții noastre limitate și egoiste care, acționînd în această fărîmă infinit de mică a adevăratei ființe, vrea să facă din aceasta unicul centru al universului. Această pretenție egoistă care ne izolează și ne rupe de adevărata totalitate divină nu poate fi înlăturată decît prin iubire. Iubirea e forța care ne face să depășim lăuntric limitele existenței noastre date, unindu-ne cu Întregul printr-o legătură indisolubilă și, făcîndu-ne să fim cu adevărat fii lui Dumnezeu, ne face să participăm la deplinătatea adevăratei sale Înțelepciuni și la desfătarea spiritului.

Opera iubirii e *integrarea* omului și, prin el, a întregii *făpturi create*. Trebuie înfăptuită o triplă uniune : 1) unitatea omului individual prin contopirea adevărată și eternă cu jumătatea naturală – femeia ; 2) reintegrarea omului social prin contopirea individului cu colectivitatea umană ; 3) reintegrarea omului universal prin legătura strînsă și vie cu întreaga lume, care e corpul organic al umanității.

Bărbatul e separat lăuntric de femeie prin dorința de a o poseda superficial în numele pasiunii oarbe și iraționale. Ei sînt o singură ființă prin forța adevăratei iubiri care identifică cele două vieți într-una și aceeași substanță absolută, veșnic statornicită în Dumnezeu și care nu admite legătura materială decît ca ultimă consecință și realizare exterioară a relației mistice și morale. E iubirea închisă în sine și concretă și de aceea profundă și intensă, adevărata bază și tipul general al oricărei alte iubiri și al oricărei alte contopiri. Prin cuvîntul Său, Dumnezeu a impus-o și a binecuvîntat-o, iar Biserica a dus mai departe această binecuvîntare în taina căsătoriei care face din adevărata iubire dintre sexe prima temelie pozitivă a unității divino-umane. Iubirea sanctificată duce la crearea adevăratelor elemente individuale ale societății desăvîrșite, ale *Sophiei* întrupate.

Pentru formarea omului social, elementul individual (unit prin adevărata căsătorie) trebuie să se contopească cu forma colectivă stabilită.

Pe plan interior, individul e separat de societate prin dorința de putere, iar la exterior, prin acea dominație în numele propriei personalități. Aparține unității sociale prin actul moral al abnegației, subordonînd voința, interesul și *ego*-ul său voinței și interesului

unei fiinţe superioare recunoscute ca atare. Dacă dragostea conjugală înseamnă mai ales coordonarea a două existenţe egale, deşi diferite, dragostea socială înseamnă *subordonarea* unităţilor sociale de grade diferite. Nu e vorba de dispariţia egoismului brutal al omului printr-un sentiment intens care-l sileşte să se identifice cu o altă fiinţă (ceea ce deja se înfăptuieşte prin dragostea sexuală), ci de alipirea existenţei individuale la o ierarhie generală ale cărei grade sînt stabilite de raportul evident între *întreg* şi părţile sale, mai mult sau mai puţin semnificative. Desăvîrşirea iubirii sociale nu poate consta în intensitatea sentimentului subiectiv, ci în supunerea la raţiunea obiectivă care ne spune că întregul e mai mare decît fiecare din părţile sale. Desăvîrşirea acestei iubiri este stăvilită, iar realizarea omului social e împiedicată nu numai de simplul egoism, ci şi (sau mai ales) prin particularismul care ne face să separăm interesul grupurilor inferioare, de care ne simţim mai strîns legaţi, de interesul grupurilor superioare şi mai extinse. Cînd separăm dragostea de familie, de breaslă, de clasă socială sau grupare politică, de dragostea de patrie sau cînd vrem s-o slujim pe aceasta din urmă în afara omenirii sau a Bisericii universale, separăm ceea ce Dumnezeu a unit, devenind obstacol în calea integrităţii omului social.

Tipul şi realitatea fundamentală ale acestei integrităţi sînt date în ierarhia ecleziastică prin taina *Hirotonisirii*. E triumful dragostei sociale, fiindcă nimeni nu acţionează de la sine sau în numele său ; fiecare e investit de un superior, reprezentantul unei unităţi sociale mai mari. De la preotul cel mai neînsemnat pînă la papă – slujitorul slujitorilor Domnului – toţi sînt asemenea, curaţi de orice egoism şi particularism care izolează ; fiecare e partea din întregul social – Biserica universală.

Reintegrarea umană nu se limitează la omul social. Legea morţii separă Biserica universală în două părţi, una vizibilă, pe pămînt şi cealaltă nevăzută, în cer. Împărăţia morţii e prestabilită ; cerul şi pămîntul sînt despărţite de dorinţa omului de a se bucura imediat şi în chip material de realitatea de pe pămînt, de existenţa finită ; omul a vrut să simtă sau să guste totul prin senzaţia exterioară. A vrut să-şi contopească duhul ceresc cu ţărîna pămîntului printr-o unitate periferică şi superficială. O asemenea legătură nu e de durată, ea duce la moarte. Pentru a uni lumea spirituală cu cea materială şi pentru a înfrînge moartea, trebuie ca omul să se

contopească cu *întregul* nu prin suprafaţa sensibilă, ci prin centrul absolut care e Dumnezeu. Prin iubirea divină, omul universal nu se ridică numai la cer, ci, prin identificarea lăuntrică cu Divinitatea, se contopeşte cu toată făptura printr-o veşnică legătură indisolubilă. Prin această iubire, graţia divină coboară în natura pămînteană şi învinge nu numai răul moral, ci şi urmările sale fizice – boala şi moartea. Opera acestei iubiri e Învierea de pe urmă. Biserica, propovăduind această înviere în doctrina sa revelată, formulată în ultimul articol al simbolului său, o prefigurează şi inaugurează prin ultima din Sfintele Taine. Pentru boală şi pericolul morţii, maslul sau ungerea cu mir e simbolul nemuririi noastre. Ciclul Sfintelor Taine, ca şi acela al vieţii universale, se încheie cu Învierea, prin integrarea întregii lumi, prin întruparea definitivă a Înţelepciunii divine.

TABLĂ DE MATERII

CARTEA A TREIA
PRINCIPIUL SFINTEI TREIMI ȘI APLICAREA LUI SOCIALĂ